Nosotros y los otros

Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910

Amada Carolina Pérez Benavides

editorial
Pontificia Universidad
JAVERIANA

cc

OPERA EXIMIA

NOSOTROS Y LOS OTROS

LAS REPRESENTACIONES DE LA NACIÓN Y SUS HABITANTES

COLOMBIA, 1880-1910

AMADA CAROLINA PÉREZ BENAVIDES

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

© AMADA CAROLINA PÉREZ BENAVIDES

BOGOTÁ, D.C.

JULIO DEL 2015

ISBN: 978-958-716-XXX-X

NÚMERO DE EJEMPLARES: 300

IMPRESO HECHO EN COLOMBIA

PRINTED AND MADE IN COLOMBIA

CREATIVE COMMONS

EDITORIAL PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

CARRERA 7 N.º 37-25, OFICINA 1301

TELÉFONO: 3208320 EXT. 4752

WWW.JAVERIANA.EDU.CO/EDITORIAL

BOGOTÁ, D. C.

CORRECCIÓN DE ESTILO:

LORENA IGLECIAS

DESARROLLO EPUB: LÁPIZ BLANCO S.A.S

DISEÑO DE COLECCIÓN

TANGRAMA

TANGRAMAGRAFICA.COM

IMAGEN DE CUBIERTA

ESTA OBRA SE ENCUENTRA DISPONIBLE EN ACCESO ABIERTO
PARA COPIARSE, DISTRIBUIRSE Y TRANSMITIRSE CON PROPÓSITOS NO COMERCIALES. TODAS LAS FORMAS DE REPRODUCCIÓN, ADAPTACIÓN Y/O TRADUCCIÓN POR MEDIOS MECÁNICOS O ELECTRÓNICOS DEBERÁN INDICAR COMO FUENTE DE ORIGEN A LA OBRA Y SU(S) AUTOR(ES).

A mis padres, Fabio y Amada Raquel;

a mis hermanos, Fabio Andrés y Felipe;

a mis hijos, Nicolás y Lucía

Agradecimientos

Cuando se hace una tesis doctoral, y en especial una como la que se presenta en este libro, que ha implicado ya varios años de investigación y escritura, la lista de agradecimientos es larga, porque tiene que ver con las personas con las que compartimos la vida, con quienes andamos nuestros caminos. En definitiva, cuando vuelvo a mirar lo que escribí y lo que dejé sin decir pienso que el resultado es producto de un trabajo colectivo del que he construido una aproximación personal, pero que ha sido tejido por múltiples diálogos y relaciones.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el amor y el apoyo incondicional de mi familia, de mis padres, Fabio y Amada Raquel; de mis hermanos, Fabio Andrés y Felipe y, por supuesto, de mis hijos, Nicolás y Lucía, que han crecido en medio de mis días de investigación y me han acompañado con su luz en los viajes de estudio y en mis largas jornadas de escritura; a todos ellos mi gratitud inmensa y mi amor sin medida, han sido para mí motivo de orgullo, de admiración y de alegría. También debo un agradecimiento especial a Miguel Ángel Urrego, quien me acompañó durante buena parte del doctorado y leyó los borradores de algunos capítulos; su presencia, así como sus observaciones y críticas permitieron consolidar mi perspectiva académica y de vida.

En estos años he contado con la colaboración de dos excelentes historiadoras y amigas del alma que me apoyaron en la investigación de archivo, en la sistematización de buena parte de la in-

formación y en la revisión detallada de cada uno de los capítulos: Ana María Noguera Díaz Granados y María Camila Díaz Casas; sin su trabajo, su rigurosidad, sus inteligentes observaciones y, especialmente, sin su generosidad, solidaridad y amistad, el escrito que aquí se presenta no hubiera sido posible. Buena parte de esta investigación la escribí con la compañía de Ana; sus palabras de aliento y su presencia hicieron que no desfalleciera en medio del camino. Judith Andrea Forero, Mario Andrés Mejía, Ana María Torres y Raúl Motta también me apoyaron en la investigación al principio y al final de este proceso; sus juiciosos aportes permitieron darle forma definitiva a este texto. Agradezco igualmente al geógrafo Camilo Andrés Correa Ayram, quien me ayudó en la elaboración de los mapas que acompañan este libro.

Tengo una enorme gratitud con mis compañeros de generación del doctorado en el Colmex, con quienes viví este exigente proceso de estudio, las largas jornadas en la biblioteca y los espacios de debate y conversación que hicieron de esos años un tiempo inolvidable. Particularmente agradezco las contribuciones que han hecho a este trabajo, a través de sus observaciones y sugerencias, y de su calidez, a Óscar Calvo, José David Cortés, Gabriela Díaz, Diana Méndez, Alexander Montoya, Elda Moreno e Inés Yujnovsky. También hicieron parte de este proceso algunos amigos colombianos con los que compartí la experiencia mexicana; especialmente agradezco la hospitalidad y compañía de Juan Guillermo Ferro y de Mariana Serrano.

Igualmente agradezco a mis amigos y amigas, de las tierras

cercanas y lejanas, por la ternura, la paciencia y la camaradería con que me han acompañado en estos años, aunque no puedo nombrarlos a todos aquí, saben bien que están presentes en mi andar; Tatiana Duplat, Claudia Natalia Rincón, Liliana Cortés, Héctor Salinas, Sandra Jerez y Marta Villegas han sido siempre una inspiración en mis búsquedas. Un agradecimiento especial a mis queridos amigos Germán Alonso Ramírez y Liliana Martínez por su cercanía, por las generosas revisiones que hicieron de las diferentes versiones de este escrito y por las innumerables charlas que tuvimos alrededor de la tesis; sus preguntas, sus reflexiones y su humor ayudaron a darle sentido a este proyecto.

Mis colegas del Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana, los miembros de las divisiones de curaduría y de educación del Museo Nacional de Colombia y quienes hacen parte del grupo de investigación *Prácticas culturales, imaginarios y representaciones* y de *El Colectivo,* revisaron y escucharon en diferentes ocasiones mis avances de investigación y me hicieron acertadas críticas y sugerencias que han enriquecido este texto, particularmente agradezco a Julio Arias, Ángela Bacca, Jaime Borja, Silvia Cogollos, Yobenj Chicangana, Óscar Guarín, Max S. Hering, Abel López, William López, Cristina Lleras, Alexandra Martínez, Francisco Ortega, Álvaro Oviedo, Stefan Pohl-Valero, Margarita Reyes, Paula Ronderos, Rigoberto Rueda, Catalina Ruiz, Ángela Santamaría, Sebastián Vargas, Paolo Vignolo y Maite Yie por sus aportes, su generosidad y su cercanía, muchos de ellos son ahora, más que mis colegas, mis amigos del alma. Debo además un reconocimiento a Luis Alfonso Castella-

nos S.J. y a Germán Mejía, decanos de la Facultad de Ciencias Sociales y a Óscar Saldarriaga y Rafael Díaz, directores del Departamento de Historia en los últimos años, quienes me permitieron algunos espacios para la investigación en medio de la exigencia que implica el trabajo en la Universidad.

Los encargados del Centro de Documentación del Museo Nacional de Colombia, Lucía Reyes y Antonio Ochoa, me orientaron amablemente en la revisión documental, y los funcionarios de la Biblioteca Nacional y de la biblioteca de la Universidad Javeriana me facilitaron la búsqueda de la información, a ellos mi reconocimiento. Agradezco también el apoyo que recibí de las diferentes instancias académicas y administrativas del Colmex; la beca para la realización de los estudios doctorales que me otorgó dicha institución fue fundamental para poder adelantar tanto los cursos como el trabajo de archivo de los años siguientes.

Los jurados que participaron en el primer y en el segundo seminario de doctorado fueron unos excelentes lectores; sus juiciosas críticas, sus sugerencias bibliográficas y sus aportes teóricos y metodológicos fueron invaluables y permitieron consolidar la perspectiva analítica e historiográfica de este libro. Mi gratitud a Saurabh Dube, Romana Falcón, Aimer Granados, Juan Pedro Viqueira, Guillermo Zermeño y muy especialmente a Luis Gerardo Morales, Marco Palacios y Tomás Pérez-Vejo. Por último, tengo una enorme gratitud con mi directora de tesis, Solange Alberro; las preguntas iniciales de esta investigación surgieron en su curso de doctorado sobre marginales y marginalismos; el constante interés que ha tenido por el problema de estu-

dio de este trabajo, sus lecturas detalladas, sus iluminadoras observaciones y sus sugerentes análisis, así como su paciencia y su generoso apoyo han sido fundamentales para la culminación de este proceso. A ella mi admiración como mujer y como historiadora.

En el tiempo que ha transcurrido entre la culminación de la tesis y la publicación del libro, diferentes experiencias de vida me han conmovido profundamente, algunos encuentros han alegrado esta búsqueda de *caminante perpleja* y los diálogos continuos con los colegas y amigos del grupo de investigación y con mis estudiantes han suscitado nuevas preguntas que en parte aparecen en esta última versión convertida en libro. Mi agradecimiento a Leila El' Gazi, Juan Daniel Gómez, José Joaquín Jajoy, Karen Langton, Clemencia Plazas, Berenice Quitián, Salvador Rincón, Óscar Salazar, Patricia Zalamea y María Isabel Zapata por su presencia iluminadora en mi vida, así como a mis estudiantes del pregrado y la maestría en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana, y a quienes evaluaron el texto para su publicación en la colección Opera Eximia. Un escrito es siempre, de cierta manera, inconcluso; es el caso de este libro. Aún me rondan algunas de las preguntas iniciales y han aparecido muchas nuevas. Espero continuar halando la madeja de esta investigación, para seguir dejando hilos sueltos que puedan configurar otras historias posibles…

Introducción

Uno de los temas de estudio que más ha llamado la atención de los humanistas y de los científicos sociales, particularmente en las últimas décadas, ha sido el concerniente a los procesos de formación de las naciones. Estas entidades, consideradas como grandes íconos de la modernidad occidental, se han analizado como productos históricos, como artefactos culturales que, lejos de ser naturales o perennes, han sido resultado de complejos procesos de construcción/reconstrucción política, social, económica y cultural[1]. En este panorama, los casos latinoamericanos son un objeto de estudio relevante dado su temprano y particular proceso de formación durante el siglo XIX. Las investigaciones sobre el tránsito entre el régimen hispánico y el republicano, el ajuste y la configuración de sociabilidades políticas, al igual que las relativas a la manera como se definieron las identidades y las diferencias han preocupado a académicos de distintos ámbitos[2].

Para el caso colombiano, este tipo de estudios ha coincidido con una preocupación por el futuro y la viabilidad misma del Estado nacional, en la medida en que las enormes diferencias económicas y de acceso a los recursos públicos entre la población, la violencia guerrillera y paramilitar, el narcotráfico, la corrupción, así como la frágil presencia estatal en amplias regiones representan grandes encrucijadas que han hecho necesario repensar el proceso de construcción del Estado nación y la manera como este se ha legitimado[3].

En la última década, uno de los problemas que ha empezado

a trabajarse con relación a dicho proceso es el de la configuración de la mirada sobre los habitantes del territorio nacional durante el siglo XIX. Categorías como las de raza, tipos sociales, ciudadanía, pueblo, identidad y diferencia comienzan a ser estudiadas como ejes centrales en la elaboración de unas taxonomías poblacionales que dieron sentido a las distinciones sociales, culturales y geográficas con las cuales se caracterizó a los habitantes de la nación y que apuntaban a dar legitimidad al nuevo orden republicano[4].

Frente al escalofriante panorama del país durante los últimos años, caracterizado por decenas de miles de desaparecidos, millones de desplazados y miles de secuestrados, las preguntas sobre cómo se han concebido los seres humanos y las comunidades que han habitado el territorio nacional se hacen urgentes. ¿Por qué el acceso a los recursos estatales y el disfrute de los derechos de ciudadanía resultan notablemente diferenciados de acuerdo con las regiones y los grupos sociales y culturales de los cuales se hace parte? ¿Por qué los otros (política, ideológica, cultural o étnicamente hablando) pueden ser aniquilados y sujetos de tanto odio y violencia siendo considerados aun como connacionales?

Contestar estas preguntas excede los objetivos de esta investigación, que más bien pretende aportar a la configuración de una genealogía de las formas como en Colombia se han representado, por un lado, a los habitantes del territorio —particularmente a las notabilidades, los indígenas y los afrodes- cendientes— y, por otro, su participación en la historia. Así, las

rutas que esta investigación recorre apuntan a analizar las coincidencias y particularidades existentes entre las diferentes formas de representación, señalando los énfasis que las caracterizan y, a su vez, las ausencias, los silencios, que han propiciado. Adicionalmente, en algunos apartes se proponen reflexiones puntuales sobre la incidencia y relación entre dichas representaciones y prácticas políticas, sociales y culturales concretas. Por último, se busca también incursionar en la posibilidad de dar cuenta de historias divergentes sobre la identidad y la diferencia, esas que cuentan de otra manera las cosas y que nos invitan a inventarnos de nuevo para incluir otras voces y vislumbrar otros caminos posibles.

LA REPRESENTACIÓN DE LA NACIÓN Y SUS HABITANTES

En el transcurso de este texto se analizan diferentes formas de representación de los habitantes del territorio nacional y de su historia, producidas por los autodenominados notables nacionales, entre 1880 y 1910. La idea es tomar como laboratorio de observación una variedad de representaciones elaboradas en ese periodo a través de prácticas específicas: las que circularon en la primera publicación periódica profusamente ilustrada del país *(Papel Periódico Ilustrado),* y las que se desarrollaron en torno a dos lugares institucionales[5] particulares: el Museo Nacional y las misiones católicas dirigidas a los grupos de indígenas y de negros ubicados en los márgenes de la nación.

De esta manera, se analizan tres niveles de representación, cu-

yos cruces y comparaciones resultan interesantes: uno, enmarcado en el espacio de la opinión pública, en el que se combinan escritos y grabados que circularon en un principio en un pequeño grupo social, pero que luego han sido difundidos más ampliamente (en impresos, tarjetas de visita, exposiciones, etc.); otro, relacionado con la administración estatal, que da cuenta de una forma de representación particular, la museográfica, y que se desarrolla a través de prácticas como el coleccionismo y las estrategias de exhibición; y otro más, producido por la instancia eclesial —los informes de misión—, que también combina representaciones visuales y escritas y que está en estrecha relación con las prácticas de *civilización* y evangelización. Ahora bien, aunque se trata de formas de representación diferentes, todas ellas están relacionadas con las publicaciones periódicas como medio de circulación pues, al igual que los grabados y los artículos de los colaboradores del *Papel Periódico*, las piezas del museo, así como los escritos sobre dicha institución, se dieron a conocer a través de publicaciones como el *Diario Oficial* y la *Revista de Instrucción Pública,* a la vez que los informes de misión fueron difundidos a través de semanarios como *La Semana Religiosa de Popayán*. Esto quiere decir que el género privilegiado para esta investigación ha sido el de los impresos, en cuanto en su superficie se despliegan las representaciones que aquí se analizan.

Si bien durante el periodo estudiado se produjeron múltiples formas de representación de la nación, de los habitantes que la conformaban y de su historia (los textos de geografía e historia, los mapas, los monumentos públicos, el papel moneda, las meda-

llas, las novelas y los cuadros de costumbres, entre otros), se ha escogido la prensa ilustrada, el Museo Nacional y los informes de misión, porque en ellos se combinan formas de representación visuales y escritas que pueden ser comparadas y que prácticamente no han sido estudiadas para el caso colombiano. Tanto en el *Papel Periódico Ilustrado* como en el Museo Nacional, las representaciones sobre los habitantes de la nación fueron elaboradas desde Bogotá (el centro político y administrativo) por los notables locales, con la participación de algunos notables de otras regiones (ya fuera como colaboradores o como donantes) y de artistas y artesanos como los grabadores, los fotógrafos y los pintores; por su parte, las representaciones que aparecen en los informes de misión son producidas desde los márgenes de la nación por sujetos que, si bien no pertenecían necesariamente a las élites locales, sí estaban en una posición de poder frente a los indígenas en cuanto, como se explicará más adelante, el gobierno nacional les había conferido potestades especiales. Así, se podrá establecer un contrapunteo entre las representaciones producidas en el centro de la nación y aquellas elaboradas desde los márgenes.

El concepto de representación se utiliza en este texto para hacer referencia a las formas de enunciar y visualizar la realidad, teniendo en cuenta que en la representación está presente una doble operación, transitiva y reflexiva: la primera consiste en traer como memoria y como idea los objetos ausentes a través de imágenes, palabras o gestos, y la segunda se refiere al acto de exhibir la propia presencia, de autorrepresentarse. Partiendo de

esta doble operación que está implícita a la hora de representar, la propuesta analítica apunta no solo a estudiar los contenidos que se enuncian o visualizan en las representaciones, sino también los efectos de sentido que producen las formas, los medios y los procedimientos que son usados a la hora de crear y exhibir representaciones[6]. Dicha manera de entender las representaciones supone que estas no son un simple reflejo de la realidad, sino que están constituidas a través de prácticas — la escritura, el grabado, el coleccionismo, la pintura, la fotografía—, realizadas por sujetos concretos —los letrados, los funcionarios y donantes del museo, los misioneros—, exhibidas en espacios específicos —el museo, las exposiciones, las publicaciones— y que, a su vez, moldean prácticas a través de las cuales se busca imponer una autoridad, legitimar proyectos o justificar opciones y conductas[7].

Por su parte, las prácticas son entendidas como las *formas del hacer,* las modalidades de la acción que se despliegan en un universo simbólico y social particular. Además, en los últimos capítulos de este libro se plantea una distinción entre tácticas y estrategias para dar cuenta de diferentes modalidades de las formas del hacer. De acuerdo con Michel de Certeau, las estrategias están relacionadas con la construcción de un lugar propio desde donde administrar las relaciones, un espacio que puede ser dominado mediante la vista y por tanto permite prever el tiempo mediante la lectura del espacio:

> Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable.

> La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera). Como en la administración gerencial, toda racionalización "estratégica" se ocupa primero de distinguir en un "medio ambiente" lo que es "propio", es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios. Acción cartesiana, si se quiere: circunscribir lo propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro.[8]

Las tácticas, por su parte, son acciones calculadas que están determinadas por la ausencia de un lugar propio y obran poco a poco, son movibles, aprovechan las ocasiones y dependen de las ocasiones.

> Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una "jugarreta", en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos, etcétera.[9]

Así, mientras que las estrategias se encuentran organizadas por el principio de un poder, las tácticas son las artes del débil.

Dado el estrecho vínculo entre prácticas y representaciones, se tendrá en cuenta que las representaciones que se analizarán tienen lugar en relación con formas del hacer específicas —como la escritura, el grabado, el coleccionismo y la fotografía—, que circulan y son apropiadas en el contexto de prácticas de ver y de

leer particulares, y que a su vez la única manera de estudiar dichas prácticas es a través de representaciones como, en este caso particular, las desplegadas en los artículos, los grabados, la exhibición museal, los catálogos y guías y los informes de misión.

Otra de las categorías centrales de esta investigación es la otredad. Para la definición de este concepto se parte de la propuesta de Todorov, en la cual se analizan algunas de las estrategias a través de las cuales se ha elaborado la diferenciación entre una comunidad que se considera a sí misma como un *nosotros* y el resto de los individuos y comunidades. Todorov señala que en los discursos sobre lo universal y lo relativo, la raza y el racismo, la nación y el nacionalismo y lo exótico se ha configurado de modos distintos esa diferenciación, a lo largo de este libro se analizarán algunos de estos discursos y la manera como fueron usados en las representaciones que aquí se estudian.[10]

Igualmente se estudiarán las formas a través de las cuales se construye la diferenciación del *otro* a partir de lo que Fabian ha denominado *la política del tiempo*. De acuerdo con este autor, el proceso de secularización, generalización y universalización del tiempo dio la posibilidad de pensar la historia de la humanidad en etapas y, a la vez, permitió la espacialización del tiempo constituyendo la diferencia como distancia espacial y temporal. Así, desde la representación, se les negó a los *otros* la posibilidad de la coetaneidad, sacándolos del presente e impidiéndoles de paso la posibilidad de interlocución[11]

A propósito de las relaciones entre tiempo y política, en este libro se utilizará la categoría de territorialización de la historia.

Este concepto da cuenta del proceso mediante el cual se convierte en historia de una nación el pasado del territorio que esta ocupa en la actualidad, pasado que —en la mayoría de los casos— no corresponde a una continuidad cultural, por lo cual tal continuidad es construida desde el presente[12]. Como se analizará a lo largo de este libro, para el caso colombiano es justamente en el periodo que va de 1880 a 1910 cuando se empieza a consolidar un conjunto de representaciones escriturales, visuales y objetuales que logran constituir la imagen de una continuidad histórica que va desde el pasado prehispánico (aunque la relación con este pasado sea problemática y en la mayoría de los casos se considere como parte de *otra* historia), pasa por el periodo colonial y republicano y llega hasta aquel presente.

Por último, la categoría de habitantes, aunque no es un concepto teórico, se utiliza en la investigación en la medida en que abarca un espectro mayor de individuos y de grupos sociales en relación con otros conceptos decimonónicos como los de pueblo y ciudadano, en tanto que estos, por lo general, contenían ya en su uso un dispositivo clasificatorio. Por el contrario, dentro de la categoría de habitantes pueden incluirse tanto el pueblo y los ciudadanos como aquellos individuos y grupos considerados *salvajes,* quienes también eran imaginados como habitantes de la nación, pero estaban excluidos de la categoría de pueblo y más aun de la de ciudadanía. Vale la pena aclarar que en el transcurso de este libro no se analizarán representaciones de todo el espectro de habitantes de la nación colombiana en el periodo estudiado; los análisis están dirigidos particularmente a la representa-

ción de las notabilidades, los indígenas y, en algunos casos puntuales, los afrodescendientes, los campesinos y el pueblo.

Así, la intención de la presente investigación es analizar y comparar algunas de las representaciones sobre los pobladores del territorio nacional producidas por letrados y misioneros, teniendo en cuenta las características específicas de los lugares institucionales desde los cuales se elaboraron, su relación con ciertas prácticas y, en la medida de lo posible, su circulación a través de diferentes tipos de impresos. Por una parte, se decidió estudiar el *Papel Periódico Ilustrado*[13] porque es precisamente en esta clase de impresos donde se encuentran las imágenes (visuales y escritas) sobre los habitantes de la nación que circularon de manera más amplia entre los sectores letrados del país. Los textos e imágenes alusivos a la historia patria y a la geografía nacional constituyeron una de las estrategias centrales en el proceso de configuración de una comunidad imaginada, en la medida en que moldearon la idea de un pasado y de un territorio compartidos, que permitía la proyección de un destino común hacia el futuro; y es precisamente en relación con la historia y con el territorio que se da el proceso de identificación y diferenciación de los habitantes del país. Adicionalmente, el análisis detallado de este tipo de impresos permite establecer un vínculo entre las otras dos partes que constituyen esta investigación, en la medida en que hace visible un horizonte de representación común que compartían las élites letradas, y las fisuras o pliegues que este horizonte presenta al ser observado desde dos espacios institucionales disímiles como el museo y las misiones.

Se escogió al Museo Nacional como espacio institucional porque, además de ser el museo más representativo del país para el periodo analizado[14], en él confluían representaciones de distinta índole (objetos históricos, pinturas, impresos y manuscritos, curiosidades y artefactos de uso cotidiano, entre otros) y procedentes de diferentes regiones, que eran organizadas y clasificadas para ser estudiadas, exhibidas y observadas en un recinto que bien podría ser considerado como un altar de la nación en el que se consagraban los objetos que le daban materialidad a su historia[15]. El museo aparece entonces como un espacio privilegiado para indagar la manera como se constituyeron las representaciones sobre los diferentes grupos de pobladores de la nación, en la medida en que el proceso mismo de recolección y puesta en escena de los objetos que pretendían representar dichos grupos permite su comparación y contraste[16]. Además, la particular manera como se configuró la colección del Museo Nacional de Colombia posibilita el estudio de la forma como dichas representaciones se elaboraron a través de una relación constante entre lo que podríamos denominar el *centro* de la nación y las regiones, pues, según se analizará más adelante, si bien el museo estaba ubicado en Bogotá, alrededor de él se configuró una red de donantes y mediadores que abarcaba ciudades importantes e intermedias y algunos sitios apartados del territorio nacional.

Por último, se optó por estudiar los informes realizados por los frailes en el contexto de las misiones con indígenas (que en algunos casos también actuaron sobre comunidades negras), pues al estar inscritos en los márgenes territoriales y culturales de la

nación[17], en ellos se hacen visibles los límites y los quiebres de la representación, a la vez que se evidencia una estrecha relación entre representaciones y prácticas[18]. En este sentido, tales documentos son un espacio propicio para observar el proceso de adecuación de las representaciones sobre los pobladores en torno a dos conceptos claves en el siglo XIX: *civilización* y *barbarie*. Debido a que los misioneros y las comunidades e individuos que estaban a su cargo se enfrentaron a una situación permanente de contacto con lo que se consideraba bárbaro, se registra allí un proceso continuo de definición/redefi- nición del contenido del concepto de lo civilizado y de los grados de civilización que se adjudican a determinados grupos humanos de acuerdo con una serie de valores naturalizados.

De esta forma, mientras que en el museo se despliegan las formas de representación de los pobladores adecuadas en una puesta en escena de la nación que pretende ser continua y totalizadora a la vez que marcar las identidades y las diferencias, en los informes de misión aquellas representaciones —articuladas desde un orden discursivo y unas prácticas museográficas específicas— se quiebran cuando en el contexto de las zonas marginales los frailes entran en contacto con grupos de pobladores concebidos como salvajes, que en la cotidianidad del encuentro terminan por problematizar profundamente sus representaciones sobre lo que se considera civilizado e ideal para el orden representado de la nación imaginada; el *Papel Periódico Ilustrado,* por su parte, permite analizar la manera como las representaciones sobre los pobladores fueron producidas y circularon dentro de los sectores le-

trados, y se convirtieron en un referente de análisis que posibilita la comparación frente a otras publicaciones como los catálogos y los informes de misión. Así, a través de estos diferentes tipos de representaciones se busca elaborar un bosquejo general en el que se visualicen tanto las similitudes como las particularidades que adquieren las representaciones sobre los habitantes de la nación en espacios institucionales específicos y a través de diferentes tipos de impresos en los que se despliegan representaciones de diversa índole.

Estos tres niveles de análisis permitirán estudiar cómo fueron elaboradas y, hasta donde las fuentes lo permiten, cómo circularon las representaciones sobre los habitantes del territorio nacional, cruzando variados lugares de producción y de circulación, atravesados cada uno de ellos por tensiones particulares. Si bien en el espacio del museo y en los impresos relacionados con este algunos letrados desarrollan un proceso de organización taxonómica, exhibición y montaje de objetos variados que representan tanto a los pobladores del pasado como del presente de la nación, y en el que se hacen visibles a la vez los arquetipos de ciudadanos y aquellos individuos y comunidades que eran el revés de la nación (antigüedades o curiosidades), en el *Papel Periódico Ilustrado* se despliegan las imágenes que se constituyen sobre los habitantes en relación con el lugar histórico y territorial que se les asigna; en las misiones también están presentes este tipo de representaciones, pero cumplen un papel más inmediato en la medida en que guían las prácticas que se desarrollan sobre individuos y comunidades concretas. Podríamos decir que mientras lo que ocu-

rre en el museo es un proceso de elaboración y acomodación constante de un orden representado en el que cada nuevo objeto hace necesario un ajuste en la relación imaginada pasado-presente-futuro de los pobladores de la nación y en su ubicación con respecto a un ideal de ciudadano, en los impresos tal representación se adecúa a un orden discursivo o visual que tiene una disposición material concreta dada por las características mismas de las publicaciones, del público al cual se dirigían y del género en el cual estaban inscritas; en el caso de los informes de misión ese orden simbólico está reacomodándose constantemente por la experiencia que tienen los religiosos en su cotidianidad, aunque también tiene que ver con un modo de exposición característico de las labores misionales y de su difusión a través de impresos.

En la investigación confluyen formas disímiles de adecuación de las representaciones: una producida en el centro de la nación a partir de una serie de objetos que provienen y son enviados desde espacios geográficos diversos, otra arreglada a las características mismas de los formatos impresos, de los géneros literarios y visuales y, una más, creada en los márgenes y relacionada con prácticas concretas de administración de comunidades. Unas y otras son resignificadas al ser difundidas en espacios públicos de opinión y sociabilidad, de manera que este último punto nos lleva a nuevos cruces y despliegues de eso que hemos denominado las representaciones sobre los habitantes del territorio nacional.

Estado y nación a finales del siglo XIX y comienzos del XX en Colombia

En la historiografía sobre Colombia tradicionalmente se ha di-

vidido la segunda mitad del siglo XIX en dos grandes etapas: una que va de 1849 a 1878 y que se identifica como un interregno predominantemente liberal, a pesar de que en él hay algunos gobiernos conservadores, y otra que va de 1878 a 1900, conocida con el nombre de Regeneración y asociada con el predominio del partido conservador[19]. Los proyectos de nación implementados en estas dos etapas habían sido pensados como absolutamente distintos y excluyentes uno del otro: de un lado una propuesta liberal, laica, federalista, progresista, cosmopolita y librecambista, y de otro lado una conservadora, católica, centralista, presidencialista, tradicionalista, nacionalista y proteccionista; no obstante, algunas investigaciones de las últimas décadas han mostrado que también entre estos dos proyectos existieron profundas coincidencias y que hay continuidades en el pensamiento y en las prácticas sociales que van más allá del partido político con el cual se asocian[20].

En este sentido, si bien la investigación que aquí se presenta coincide en buena medida con el periodo regenerador, en el tipo de análisis que se propone se resaltarán tanto las continuidades como las rupturas en las formas de representar a los pobladores existentes entre estos dos periodos. No se centrará la atención únicamente en los líderes e intelectuales regeneradores, sino que se tratará de visualizar la participación que tienen otros actores políticos del periodo en la consolidación o la crítica de dichas representaciones. Desde tal perspectiva, la propuesta apunta a estudiar las representaciones y prácticas producidas por la generación de letrados que estuvo activa las dos últimas décadas del si-

glo XIX y la primera del siglo XX.

Como lo ha señalado Marco Palacios, este periodo es fundamental en términos del proceso de configuración del estado nación: durante él se desarrollaron algunas instituciones que daban cuenta de un intento de consolidación del Estado, por ejemplo, la Banca Nacional, el ejército y la policía, y "se adoptaron, finalmente, los símbolos duraderos de la nación colombiana: el himno, el escudo de armas y la Constitución de 1886"[21], la cual tendría una larga vida (tan solo fue reemplazada por la Constitución de 1991). También se fundaron las principales instituciones culturales, académicas y profesionales que intentarían definir lo que debería ser la cultura nacional durante buena parte del siglo XX: la Academia de la Lengua había sido creada en 1872, y entre 1880 y 1910 se fundaron la Academia de Bellas Artes, la Escuela Nacional de Música y la Academia de Historia, mientras que en la misma época floreció la prensa ilustrada y se intentó reactivar la Biblioteca y el Museo Nacional. Cada una de las características anteriormente señaladas hacen del periodo un escenario interesante para analizar las representaciones sobre los habitantes de la nación y las prácticas a través de las cuales fueron elaboradas y puestas en circulación en cuanto se trata, a la vez, de una etapa de consolidación y decantación de las instituciones y los ideales republicanos y de la transición entre un proyecto político liberal y uno conservador, lo cual permite, como se señaló anteriormente, estudiar tanto continuidades como rupturas en la puesta en marcha del proyecto de nación republicano.

El relativo auge de las instituciones culturales en el país a fina-

les del siglo XIX da cuenta de un intento, por parte de los notables nacionales, de posicionarse ante sus pares extranjeros y de situarse ante el resto de sus connacionales, a la vez que de la búsqueda por imponer una idea unitaria de nación que acabara con lo que, desde la perspectiva de los regeneradores, era el caos producido por el federalismo y por las iniciativas secularizadoras que caracterizaron la Constitución de 1863. Tal posicionamiento tiene que ver, adicionalmente, con el lugar que adquirió el país como exportador de café y oro, con la circulación de capital que ese tipo de exportaciones hizo posible y, como lo sugiere Marco Palacios, con la actividad cultural que pudo desarrollarse en Bogotá a partir de los dineros que recibió el Estado como parte de la política de desamortización de los bienes eclesiales que llevaron a cabo los gobiernos radicales y que, paradójicamente, terminó por beneficiar a los regeneradores[22]. Por su parte, Gilberto Loaiza Cano señala que fue precisamente en el contexto de las instituciones culturales que se crearon hacia la segunda mitad del siglo XIX (como la *Sociedad Filarmónica, El Mosaico* y la *Academia de la Lengua)* en donde

> […] había existido una propensión por una sociabilidad cultural que trascendía sobre las reyertas político-religiosas, en nombre de propósitos más patrióticos, pero en la que terminó por imponerse la concepción del mundo de los ideólogos de la fe católica. Especialmente en Bogotá, las alianzas familiares y hasta de negocios habían facilitado estas connivencias que se trasladaban a formas de sociabilidad que pretendían reunir a las gentes decentes en la práctica de las maneras galantes y de las artes elevadas.[23]

A partir de tales instituciones culturales se fue consolidando la

idea de una nación católica, blanca y de habla y tradición hispana, que quebró el imaginario de nación secular y alejado de la herencia colonial, que algunos sectores liberales habían intentado configurar, al menos desde mediados del siglo XIX[24]. Tales instituciones fueron diseñadas y auspiciadas por una generación de letrados que, por lo menos en el discurso, intentaba tomar distancia del largo periodo de guerras civiles e inestabilidad política característico del país desde la Independencia y que, al igual que buena parte de sus pares del resto del continente, tenía como ideal el orden y el progreso[25]. Sin embargo, vale la pena recordar que entre 1880 y 1910 también se produjeron tres guerras civiles nacionales (1885-86, 1895 y 1899-1902), entre ellas una de las más prolongadas, cruentas y extendidas que ha vivido el país: la Guerra de los Mil Días, la cual tuvo como una de sus principales consecuencias la pérdida de Panamá, situación que llevó a las élites, durante la primera década del siglo XX, a reforzar un discurso de corte nacionalista que tendría como coda la celebración del centenario de la Independencia en 1910. Como lo señala Miguel Ángel Urrego, "la coyuntura que representó la Guerra de los Mil Días había desestructurado parcialmente la relación de fuerzas entre los partidos, sin que ello hubiese significado un cambio en los fundamentos del orden político dominante. La guerra tampoco había implicado una modificación en las condiciones de producción y reproducción del capital cultural"[26], de manera que en la primera década del siglo XX terminó de tomar forma el proyecto de nación que había instaurado la Regeneración, no sin acomodarse a los retos que implicaban los procesos

de modernización, urbanización e incipiente industrialización.

Si bien durante el periodo estudiado el país siguió siendo eminentemente rural[27] y estaba conformado por una población dispersa, mayoritariamente analfabeta[28], no hay que olvidar que "los regímenes conservadores incrementaron el peso de la escuela pública y las tasas de escolaridad masculina y femenina"[29] y que los centros urbanos como Bogotá y Medellín crecieron y se fueron modernizando, a la vez que empezaba a conformarse un incipiente sector industrial. Así, para el final del periodo el país no era el mismo de 1880, especialmente por los procesos de colonización característicos de la expansión de la economía cafetera: las laderas de las cordilleras fueron pobladas y se ampliaron los núcleos poblacionales en la Costa Atlántica; sin embargo, como se estudiará en los últimos capítulos de este libro, amplias regiones, entre ellas los Llanos Orientales, el litoral pacífico y la Amazonía, permanecían prácticamente por fuera de la administración estatal.

Como se verá en el transcurso del texto, el tipo de fuentes e instituciones que son el objeto de estudio de esta investigación coinciden en sus desarrollos con el periodo de transición al cual se ha hecho referencia y permiten dar cuenta de este: el inicio de las publicaciones periódicas ilustradas se da precisamente con el *Papel Periódico* en 1881, el proceso de reestructuración del Museo Nacional data de 1880 y la creación del marco legal que facilita la promoción de las misiones en el país inicia en 1886 (si bien su reactivación en la práctica se da en la década de 1880). En este sentido, el inicio del periodo estudiado concuerda con la crea-

ción y consolidación de ciertos dispositivos, escriturales y visuales, de representación de la nación y sus habitantes (como la prensa ilustrada y el museo) y con la reorganización de las estrategias a través de las cuales se pretende dar cuenta de los habitantes que se encuentran en los márgenes de esta. Por su parte, la primera década del siglo XX es fundamental para ver la manera como se imple- mentaron y consolidaron algunas de las políticas culturales y sociales propuestas a finales del XIX.

UN CAMPO DE ESTUDIO

Como se señalaba al inicio de esta introducción, los estudios relacionados con la manera como se configuró la mirada sobre los pobladores en el siglo XIX en Colombia se han desarrollado en especial durante los últimos años, aunque investigaciones anteriores dedicadas a temas como la Comisión Corográfica, el pensamiento social o las tierras comunitarias indígenas ya habían tratado algunos de los problemas que están presentes en las obras más recientes. A continuación se hace una presentación general de algunos de estos trabajos con el fin de ubicar al lector en el campo de estudio en el que se desarrolla esta investigación.

En sus escritos sobre la Comisión Corográfica publicados en el libro *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*[30] y en el *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*[31], Olga Restrepo señala que a través de las láminas y de las descripciones realizadas por la Comisión se estaba creando una noción de los pobladores de la nación que respondía a una estructura jerarquizada de tipos sociales. Según la autora, tal estructura, si bien mostraba la diversidad, también legitimaba las desigualdades y los roles so-

ciales asociados a cada uno de los tipos poblacionales propuestos[32]. Entre las láminas y los relatos se presentaban, como si fueran naturales, una serie de características morales y culturales que le daban a cada uno de los tipos su sello distintivo y definían el lugar social que les correspondía. Ante tal diversidad, los liberales propusieron, de acuerdo con Restrepo, la educación y la igualdad ante la ley como única vía para alcanzar el ideal de un conjunto de ciudadanos homogéneo y civilizado.

Por su parte, en el artículo "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)"[33], Roberto Pineda describe la manera como, a mediados del siglo XIX, los intelectuales liberales, con el fin de fundar la nacionalidad en un sustrato indígena, desdoblaron el concepto del indio prehispánico en dos categorías ideológicas opuestas: civilizados vs. salvajes, y adjudicaron a los *chibchas* un nivel de desarrollo que contrastaba con la barbarie de otros grupos como los caribes.Estos mismos intelectuales, señala Pineda, a la vez que empezaron a valorar a los indígenas del pasado y que coleccionaron sus objetos como muestra de una desarrollada cultura, representaron a los indígenas del presente como salvajes e incivilizados. Pineda termina su planteamiento en referencia a la concepción de lo indígena en el pensamiento colombiano del siglo XIX analizando cómo con la emergencia de la Regeneración las antigüedades indígenas perdieron relevancia ante el Estado, mientras que la idea del indio actual como un salvaje fue reafirmada enfatizando la necesidad de moralizarlo a través de la acción de los grupos misioneros.

En relación con este mismo tema, Frank Safford publicó en 1991 el artículo "Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia 1750-1870"[34]. El autor examina algunas de las percepciones sobre los indígenas que tuvieron lugar hacia el final del siglo XVIII y que se extendieron hasta los años veinte del siglo XIX, las cuales estaban relacionadas con la necesidad de replantear la división entre pueblos de indios y de españoles. Los funcionarios coloniales de este periodo señalaron que buena parte de los resguardos tenían más tierra de la que podían cultivar, por lo cual los pobladores blancos alquilaban terrenos a los indígenas volviéndolos productivos; dichos funcionarios se basaron en su percepción sobre tales hechos para contrastar la laboriosidad de los blancos frente a lo que ellos denominaban la pereza y la indolencia de los indios, y propusieron terminar gradualmente la política de segregación de las sociedades indias y blancas arguyendo que lo indios debían ser integrados y puestos en contacto con los blancos, para convertirlos en seres productivos y para terminar con los vicios propios de su raza. Según Safford, los criollos compartían esta visión en relación con lo indígena, y durante los primeros años del siglo XIX el reclamo sobre la necesidad de integrar los territorios de los resguardos estuvo acompañado por una concepción del indio como un ser inferior y perezoso que era incapaz de salir de la pobreza por sí mismo. Durante los primeros años de la vida independiente, según estudia el autor, los criollos mantuvieron la idea de integrar al indígena y en especial las tierras de los resguardos para hacerlas productivas, pero se refirieron en menor medida a la inferioridad

o a la estupidez de estos grupos, mientras culparon a las instituciones coloniales de la precariedad de su situación.

En la segunda parte del artículo de Safford se analiza la relación existente entre las actitudes de las élites en las primeras décadas de la vida republicana frente a los indios y la asimilación de las doctrinas del liberalismo económico. Safford muestra las características y las contradicciones de la legislación a través de la cual se intentó abolir los resguardos e integrar a los indígenas dentro del proceso económico de producción y consumo, y algunas de las reacciones de las élites regionales y de ciertas comunidades indígenas frente a dicha legislación.En la última parte del texto se explican las actitudes de las élites frente a los indios en las décadas de 1850 y 1860, contrastando los estudios de la Comisión Corográfica, en los que la diferencia de las poblaciones indígenas y negras con respecto a las blancas y mestizas era analizada utilizando explicaciones ambientales e históricas, con escritos posteriores de autores como José María Samper (1828-1888), en los que la concepción de que la raza indígena era biológicamente inferior aparecía nuevamente, ahora bajo la influencia del pensamiento de corte racista proveniente de Europa y presente en autores como Gobineau.

De acuerdo con Safford, las percepciones de los científicos de estas dos últimas décadas fluctuaron entre un concepto de raza muy cercano al de cultura, en el cual se daba preponderancia a las influencias del medio ambiente y las condiciones históricas, y un pesimismo racial que planteaba que muchas características particulares eran inherentes a tipos raciales determinados. Según

el autor, con base en esta doble percepción las élites nacionales abogaron por estrategias de integración de los indígenas, que iban desde proyectos educativos y de acceso al mercado y a las instituciones políticas, hasta la asimilación racial por la vía del mestizaje promoviendo la inmigración de colonias de pobladores blancos al país, que al mezclarse con los indios y mestizos originarían tipos raciales más inteligentes y aptos para la civilización y el progreso.

Los artículos anteriores empezaron a tratar los temas relacionados con las percepciones de las élites sobre los pobladores del territorio nacional partiendo de preguntas específicas: en los textos de Restrepo el problema central es la manera como se configuró la idea de nación a partir de las láminas y los textos producidos por la Comisión Corográfica; es solo en el marco de ese problema que aparece el análisis de los imaginarios sobre los pobladores. En el de Pineda, la referencia a este tema es muy puntual en lo que respecta al siglo XIX y sus afirmaciones están basadas en fragmentos de algunos textos de Ezequiel Uricoechea, Liborio Zerda y Miguel Antonio Caro, pero no son un estudio concienzudo de las obras de estos autores o de una generación particular de intelectuales. Por último, Safford elabora una mirada panorámica sobre las actitudes de las élites hacia los indígenas en un amplio periodo, centrando su atención, en la mayor parte del escrito, en el problema de la integración de los indígenas, en especial en la distribución de las tierras de los resguardos.

Es solo hasta bien entrada la década de los noventa y en parte

a raíz de la influencia de las consideraciones filosóficas y antropológicas sobre la otredad[35], de la emergencia de los denominados estudios subalternos[36] y de las reflexiones propiciadas por la Constitución de 1991 —que declaró que la nación colombiana es multiétnica y pluricultural—, cuando en las ciencias sociales se planteó claramente la necesidad de investigar el problema de la manera como se habían concebido las diferencias raciales y el mestizaje en el país. Una de las obras pioneras en dicho campo fue la de Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*[37]. En este texto se desarrolla, con una perspectiva histórica, el tema de las relaciones socio-raciales contemporáneas teniendo como eje central la región del Chocó y utilizando como casos de comparación Antioquia y la Costa Caribe. El autor plantea que si bien la identidad colombiana ha estado basada sobre la imagen de una nación mestiza, dicha imagen no es incompatible con la discriminación de las poblaciones negras e indígenas. De acuerdo con Wade, lo que ocurre es que en casos como el colombiano se da la "coexistencia de dos variantes en el tema nacionalista: por un lado la ideología democrática general de 'todos somos mestizos', donde radica la individualidad de la identidad latinoamericana; por otro lado, la ideología discriminatoria que señala que algunos mestizos son más claros que otros, que prefiere el más blanco al más negro y que ve la consolidación de la nacionalidad en el proceso de blanqueamiento"[38]. Así, el autor despliega las operaciones que están en la base del dispositivo del mestizaje: una democrática que encubre la diferencia pretendiendo que esta no existe y otra jerárquica

que realza la diferencia para privilegiar lo blanco.

Otra autora que ha trabajado sobre el proceso de construcción de identidad nacional y su relación con prácticas de discriminación es Cristina Rojas, en el libro *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*[39]. Uno de los objetivos principales del libro es entender cómo en el siglo XIX se fijaron las identidades y las diferencias jerárquicas entre grupos específicos de población como blancos, negros, indios y mujeres, y a través de ellas se legitimaron variadas formas de exclusión. Rojas parte de la idea de que la civilización, entendida como autoconciencia de occidente, trajo consigo la implementación de significados a escala global a través de los cuales se reordenó el mundo y se clasificó a las naciones y a los sujetos de manera estratificada ubicando en lo más alto a los países europeos y a los hombres de raza blanca. Atendiendo a tal planteamiento, la autora señala que en contacto con las realidades de los países periféricos, dichos significados fueron transformados y adaptados a proyectos nacionales de dominación por parte de las élites locales.

Para aproximarse a la forma como se dio este proceso en el caso colombiano, Rojas utiliza dos tipos de fuentes: la literatura popular y los debates constitucionales y políticos del periodo comprendido entre 1849 y 1878. Después de plantear algunas de las características propias de las élites letradas en el país, la autora concluye que "en la Colombia de mediados del siglo XIX, la economía política no estaba centrada en la acumulación de riquezas sino en la acumulación de palabras y de capital civiliza-

dor”[40]. Así, los letrados se esforzaron por establecer su legitimidad como conductores del proceso civilizador subordinando a los grupos de pobladores que ubicaban más abajo en la escala de dicho proceso, dados varios factores que los mismos letrados definían: color de piel, grado de educación, virtudes morales, uso del lenguaje y costumbres, entre otros. Aunque en buena parte del libro Rojas se dedica a hacer visibles los dispositivos de diferenciación que utilizaron las élites para legitimar su dominio sobre los subalternos, uno de los apartados más interesantes de su trabajo es el relacionado con la presentación de las voces subalternas. Apelando a algunos versos populares y a los textos de un poeta negro (Candelario Obeso, 1849-1884) y de una mujer ilustrada (Soledad Acosta de Samper, 1833-1913), la autora permite vislumbrar a la vez las maneras como algunos subalternos incorporaron y utilizaron el discurso de los letrados y las resistencias al modelo de orden social que tal discurso proponía[41].

El libro escrito por Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*[42], publicado en el 2005, es también un texto clave para comprender “la intrínseca relación de los discursos de las élites criollas colombianas del siglo XIX sobre raza y geografía con la construcción de la nación”[43]. Para tal fin, el autor estudia los escritos de las élites criollas resaltando el papel que estos cumplieron en la creación de imágenes particulares sobre las regiones y sus pobladores y en la valoración de sus geografías y de sus razas.

Para Múnera, la aparición temprana de los discursos criollos sobre la geografía humana elaborados por autores como José Ig-

nacio de Pombo y Francisco José de Caldas (1768-1816) muestra que incluso antes de la Independencia se estaba estructurando una geografía racializada a partir de la cual se identificaban unas regiones con unos grupos humanos y unas características climáticas específicas. Tal geografía dividía el espacio nacional en dos grandes regiones: los Andes y las tierras bajas (costas, llanos y selvas); la primera era una región asociada con la civilización y la raza blanca, y las segundas con la barbarie y las razas negra e indígena. De acuerdo con Múnera, esta visión sobre el territorio nacional y sus pobladores se mantuvo a lo largo del siglo XIX, aunque en la segunda mitad las élites centrales fundamentaron con mayor riqueza de detalles el discurso que legitimaba la superioridad de las geografías andinas.

Mientras que en el caso de Caldas el aspecto fundamental que determinaba la diferenciación regional y racial era el clima, en algunos pensadores liberales posteriores el concepto de clima había sido reemplazado por el de medio ambiente, y la influencia de ideas como las de Lamarck había dado un buen sustrato ideológico al uso de la educación como estrategia de normalización en la medida en que se admitía que si a las supuestas razas inferiores, como la negra y la india, se les sometía a un proceso lento de incorporación de hábitos y actitudes, estas podrían alcanzar la condición de seres civilizados debido a la posibilidad de que dichos hábitos fueran transmitidos a las futuras generaciones a través de la herencia[44].

Siguiendo esa línea de análisis, el autor señala que esta creación simultánea de la imagen de un país fragmentado por las di-

ferencias climáticas o ambientales y por las distancias entre civilizados y bárbaros constituyó un proyecto de nación concebido desde el centro, a través del cual se buscó la desaparición racial y cultural de los indios y negros para dar paso a una población mestiza que sería apta para la civilización. Por una parte, se estigmatizó al indígena y a su cultura caracterizándolo como débil, indolente y degenerado, y, por otra, se bestializó al negro dándole como únicos atributos su fuerza bruta y su disposición para dejarse civilizar. Así, el proceso de creación de una identidad homogenizadora se hizo a través de un proyecto de mestizaje profundamente violento que suponía la superioridad de la raza blanca y la necesidad de *avanzar* hacia ella.

Por otra parte, en el libro *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales,* el antropólogo Julio Arias[45] se propone "cuestionar el carácter político de la nación, las tradiciones de poder que sustenta, sus formas de diferenciación subordinación y marginación'[46]. El autor parte de dos planteamientos centrales: que la nación es a la vez un proyecto de unificación y diferenciación en el cual la figura del pueblo fue constituida paralelamente y en oposición a la de la élite, y que la construcción de dicho proyecto fue un terreno de disputa entre las élites por hacerse del dominio simbólico de la nación. El autor divide su investigación en dos grandes secciones. En la primera, se dedica a visualizar la forma en que se configuraron, paralelamente y en tensión continua, las imágenes de unidad y de diferenciación nacional, y concluye que la unidad solo puede ser entendida si se la concibe como la constitución de un

orden simbólico que jerarquiza, contiene, controla y normaliza la diferencia. Arias estudia el proceso de construcción de los sujetos y grupos sociales de la nación, resaltando, por una parte, algunos de los recursos que utilizaron las élites para definirse como grupo, tales como la identificación con el proyecto de civilización occidental y la exaltación de una conciencia criolla[47], y, por otra, las estrategias empleadas en la invención del pueblo nacional y en la determinación de los márgenes de la nación.

La segunda sección está dedicada a presentar algunas de las figuras y de las jerarquías a través de las cuales se buscó normalizar la diferencia en el siglo XIX en Colombia. Arias formula la existencia de tres modelos taxonómicos en el siglo XIX: uno basado en una jerarquía espacial y racializada que dividió la nación en tierras altas y bajas y en tres razas y que valoraba especialmente la influencia del clima sobre los pobladores; otro más complejo que segmentaba el país en múltiples regiones y en una amplia variedad de tipos locales a los cuales se adjudicaban costumbres y oficios particulares, y un último modelo en el que se regionalizaba la diferencia, pasando de la variedad de tipos locales a la configuración de tipos regionales, con lo cual se concillaba la perspectiva de un pueblo nacional ideal con la de una diferencia aceptable. De acuerdo con Arias, aunque estos tres modelos taxonómicos aparecieron en momentos distintos, no se puede pensar que uno remplazó a otro, sino que se superpusieron y mezclaron en el transcurso del siglo XIX.

El trabajo de Margarita Serje de la Ossa denominado *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*[48] es un in-

tento por explorar las diferentes imágenes y concepciones que se han elaborado sobre *los confines* del territorio nacional colombiano. Para la autora "uno de los lugares más propicios para explorar los modos concretos en que la Nación produce diferencia como resultado de su forma particular de apropiar y de imaginar su territorio y sus sujetos, es la relación con la periferia: con los ámbitos que se extienden más allá de sus márgenes'[49]; en su texto hace un recorrido histórico por algunas de dichas formas de apropiación e imaginación.

En el tercer capítulo del libro se presentan algunas de las estrategias utilizadas durante el siglo XIX para poner en escena los confines territoriales: la representación científica y estética del paisaje, las tipologías y monumentos y la geografía. Serje parte de la obra de Alexander von Humboldt para visualizar cómo operan tales estrategias pues, de acuerdo con la autora, en los escritos del viajero alemán se consolida, en primer lugar, una forma de concebir el territorio (que había sido elaborada por los criollos en el contexto del sistema imperial español) en la que la América equinoccial aparece dividida en diferentes regiones geográficas de acuerdo con la altitud: las zonas cálidas se oponen a las zonas templadas de montaña que se ven como las ideales para el desarrollo de la civilización; en segundo lugar, se centra la atención en los monumentos indígenas prehispánicos, se arqueologiza al indio americano y su cultura material se convierte en testimonio de edades anteriores de la humanidad y en un objeto estético; en tercer lugar, se crea la imagen de la *soledad* de los territorios americanos, se invisiviliza a sus pobladores y se invita a

la explotación de esos recursos de nadie.

Serje termina el capítulo en cuestión señalando algunas continuidades entre la forma en que Humboldt concibió a los pobladores y el territorio americano y la manera como fue imaginada la Nueva Granada por los políticos- geógrafos del siglo XIX. Para la autora, las geografías decimonónicas deben entenderse como uno de los relatos fundacionales de la nación; en la mayoría de ellas predomina la idea de la exuberancia de los recursos naturales y del influjo del clima o del medio ambiente sobre el proceso de civilización y sobre la presencia o ausencia de algunas razas en determinadas regiones. Además, en estos textos aparece claramente la definición de los márgenes de la nación, de aquellos territorios selváticos y de aquellos pobladores *salvajes* sobre los que se proyectaron a la vez los temores y los deseos de posesión y normalización.

Por último, y aunque hace referencia a las décadas del treinta y el cuarenta del siglo XX, el texto de Renán Silva *República Liberal, intelectuales y cultura popular*[50], en el que analiza la manera como surge un conjunto de representaciones sociales que definen y localizan una cultura como *popular*, hace una genealogía del proceso de invención de dicho tema remontándose hasta mediados del siglo XIX. De acuerdo con Silva, en la segunda mitad del XIX surge un interés por las costumbres del pueblo, materializado en la práctica de coleccionar objetos de la vida cotidiana, recopilar cuentos y leyendas y estudiar las formas del habla popular; sin embargo, como él mismo argumenta, tal interés no fue ni sistemático ni generalizado y, por tanto, no dejó como le-

gado ninguna gran recopilación de materiales folclóricos[51]. Fue solo hasta la década de 1920 que se elaboraron publicaciones que recogían sistemáticamente poesía o cantares populares, y podríamos agregar que solo hasta dicha década empezaron a aparecer representados en el "gran" arte sectores populares como el de los campesinos, en el contexto de espacios culturales (entre ellos *El Círculo de Bellas Artes)* y de movimientos plásticos (el neocostumbrismo y el denominado Bachué)[52].

Partiendo de tal constatación, Silva señala que en el caso colombiano solo se desarrolló una corriente de investigación folclórica de las culturas populares hasta la década de 1920, que se sintió con particular fuerza e intensidad a finales del decenio de 1930. De acuerdo con Silva, esto no quiere decir que antes de 1930 no existieran sectores sociales populares en Colombia: lo que el autor plantea es que solo hasta la tercera y, especialmente, la cuarta década del siglo XX se constituyó una forma clasificatoria que designaba la actividad cultural de tales grupos como cultura popular y que le daba un papel relevante en el contexto de la identidad nacional a tal actividad.

UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN

Como se puede observar, la mayoría de los trabajos anteriormente reseñados centran su atención en un periodo anterior al propuesto para la investigación que aquí se presenta, o elaboran análisis de periodos transversales o posteriores al aquí estudiado. Mientras que el de Múnera se ocupa de los escritos de las élites criollas de principios del XIX y de sus continuidades en pensadores liberales como José María Samper, los de Cristina Rojas y

Julio Arias estudian particularmente el periodo liberal que va entre 1849 y 1878, y el de Renán Silva se ocupa de las décadas del treinta y del cuarenta del siglo XX; por su parte, en el de Serje se desarrolla una mirada más panorámica haciendo énfasis en los escritos de Humboldt y de los criollos de comienzos del XIX y en las geografías realizadas a lo largo de dicho siglo, sin prestar mayor atención a las publicadas en las últimas décadas.

Los libros de Rojas, Arias y Serje desarrollan el problema de estudio utilizando una variedad de documentos como referencia a dicho problema, pero en pocas ocasiones se preguntan por los lugares específicos de producción de tales documentos o por la manera como circularon socialmente. Para el caso del siglo XIX, solo Múnera presenta claramente las condiciones concretas en las cuales autores como Caldas o Pombo produjeron sus obras, aunque no hace lo mismo con Samper. El trabajo de Silva, por su parte, muestra claramente los lugares institucionales en los cuales se desarrolló el tema de la cultura popular para el periodo de la República Liberal, pero no profundiza en el análisis con respecto a los antecedentes decimonónicos de lo que denomina *matriz folclórica*.

Como se señalaba anteriormente, la propuesta analítica que aquí se desarrolla parte, en cambio, del estudio de los lugares institucionales específicos desde los cuales se produjeron las representaciones sobre los pobladores de la nación y, en este sentido, indaga en qué medida las hipótesis planteadas por las investigaciones realizadas hasta ahora pueden ser ratificadas o cuestionadas a la luz de un estudio detallado de las representaciones pro-

ducidas alrededor del Museo Nacional, de las misiones y de los impresos, especialmente de los impresos ilustrados. También se prestará atención a la materialidad propia de las fuentes, comparando diferentes formas de representación como objetos, puestas en escena, imágenes y textos. Igualmente, en el transcurso de la investigación se abrirá un espacio, hasta donde sea posible, al estudio de las formas en que estas representaciones circularon socialmente, pues en gran parte de los trabajos anteriormente reseñados se da por hecho que estas fuentes circularon, pero cabe preguntarse en qué espacios concretos de sociabilidad lo hicieron, y en qué forma, para poder aproximarse a la manera como fueron recibidas y reinterpretadas por las mismas élites y, quizás, por otros sectores sociales.

Con esta propuesta de aproximación teórica y metodológica se pretende comprender la manera como operaban las representaciones de diferentes tipos de pobladores (en especial de los notables, los indígenas y los afrodescendientes) en la configuración de un orden social específico. Así mismo, se busca abrir las preguntas de investigación en torno a la relación existente entre dichas representaciones y, por un lado, estrategias concretas de integración, margi- nación o exclusión social, y por otro, tácticas de adecuación, apropiación y resistencia.

El texto está dividido en tres partes. En la primera se hace una reflexión sobre la manera como se dispuso, a través de las representaciones visuales y escritas, el lugar social de las notabilidades y de los tipos sociales en el *Papel Periódico Ilustrado*. En la segunda, conformada por dos capítulos, se da cuenta de las características

del Museo Nacional como institución y del tipo de representación de la nación y de sus habitantes que se configuró haciendo uso de prácticas específicas como la catalogación, la escritura y la exhibición. La tercera parte consta de cuatro capítulos dedicados al análisis de las representaciones escritas —y en algunos casos visuales— que se elaboraron en el contexto de la labor misional en los márgenes de la nación; mientras que en el primer capítulo de esta sección se centra la atención en la legislación sobre las misiones, en los tres siguientes se estudian los informes de misión producidos en diferentes momentos del periodo estudiado, que tratan de regiones específicas como los Llanos Orientales, la Sierra Nevada y La Guajira y el Departamento del Cauca, y que circularon tanto en forma de artículos como de libros.

Algunos de los apartados que se presentan en este libro se han publicado con anterioridad, como versiones preliminares, en artículos de revista y en capítulos de libros colectivos[53]. Sin embargo, el conjunto de la obra presenta una versión más acabada y completa de los temas que con anterioridad he tratado en otras publicaciones.

PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO

La representación de los habitantes de la nación en el *Papel Periódico Ilustrado*: la disposición visual y narrativa del lugar social

En su ya clásico texto, *Comunidades imaginadas,* Benedict Anderson señala la importancia de la producción y circulación de los impresos (la prensa y las novelas, en particular) en la conformación de la clase de comunidad imaginada que es la nación, en cuanto permitieron el despliegue de "la idea de un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo vacío,[...] que se concibe también como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia"[54]. Tal idea implicaba la existencia de un espacio claramente delimitado (el del impreso) en el cual se podían yuxtaponer diferentes eventos que ocurrían independientemente, pero cuya simultaneidad estaba dada "por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario"[55].

Partiendo de la importancia que tiene el estudio de los impresos para comprender la manera como se configura una idea de comunidad imaginada, en este capítulo se analizan las representaciones visuales y escritas sobre los habitantes de la nación que circularon en una de las publicaciones periódicas más importantes de finales del siglo XIX en Colombia: *El Papel Periódico Ilustrado*. Ahora bien, aunque la selección de la fuente y la reflexión

sobre la forma como se configura una intimidad con el lector y se adoptan en la escritura una sucesión de plurales están inspiradas en la propuesta de Anderson, la aproximación que aquí se hace tiene que ver también con la crítica que Bhabha elabora a la perspectiva de Anderson, al analizar las estrategias complejas de identificación cultural e interpretación discursiva que funcionan en nombre de "el pueblo" o "la nación"[56]. Bhabha señala que el tiempo de la nación moderna es un tiempo que surge de la duplicación: "en la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo'[57]. Así, el tiempo de la nación no es solo el que se produce en los impresos sino que también es el que se reitera en cada acto performativo que actualiza su existencia. En esta escisión del tiempo de la nación pueden verse de manera más clara las tensiones existentes entre la idea de unidad nacional y la necesidad que tienen las élites de diferenciarse del pueblo para legitimar el lugar que ocupan.

En este sentido, el capítulo que se presenta a continuación apunta a analizar un espacio concreto donde se despliegan las representaciones de los habitantes de la nación, el cual corresponde a los primeros años del periodo de estudio escogido, con el fin de tener un punto de referencia para contrastar las representaciones producidas en las décadas siguientes en otros lugares institucionales, como el museo y las misiones. Tal análisis se elabora sin perder de vista que la publicación a la que se hace referencia tenía una circulación restringida con todo y que algunos de los

textos e imágenes que en ella aparecieron han circulado en otros medios y espacios incluso hasta el presente.

NACIÓN Y REPRESENTACIÓN DURANTE EL SIGLO XIX

Aunque las peregrinaciones burocráticas del periodo virreinal pudieron haber creado en la Nueva Granada el sentido de una geografía que empezaba a entenderse como "nuestra" por parte de ciertos sectores criollos (tal como lo han estudiado Alfonso Múnera y Mauricio Nieto)[58], durante el periodo republicano fue necesario poner en marcha diferentes proyectos que buscaban apropiarse tanto del pasado como del territorio, a través del conocimiento y de variados tipos de representaciones como los impresos, los mapas y las imágenes.

La Comisión Corográfica (1850-1859) ha sido quizás el tema más estudiado en lo que a las exploraciones del territorio nacional se refiere[59]. Este proyecto, que tenía por objetivo central la elaboración de las cartas corográficas de las diferentes provincias que componían la nación, fue contratado por el entonces presidente José Hilario López, en 1849, y tuvo como director al geógrafo Agustín Codazzi. Como se señaló en la introducción, Olga Restrepo analizó cómo algunas de las representaciones que se produjeron en el contexto de la Comisión tuvieron incidencia en la construcción de un imaginario sobre la nación dada la circulación de los textos y de las imágenes que en torno a ella se elaboraron[60].

De acuerdo con esta autora, los elementos que intervinieron en la construcción de tal imaginario de nación fueron: (i) la re-

presentación emocionada del paisaje (con el fin de generar una identidad con el suelo de las comarcas que visitaron y de exaltar la diversidad y variedad de recursos que tenía cada una de las provincias); (ii) la imagen del pasado en términos de nostalgia o de pérdida (el pasado indígena como un recuerdo mudo y el pasado colonial como una negación), y (iii) la clasificación de la diversidad de *tipos* humanos que habitan la nación. En cuanto a este último punto, Restrepo concluye que la obra de la Comisión

> [...] tiene el poder de cristalizar los "tipos sociales", los "tipos regionales", la diversidad de usos y costumbres, que es precisamente el rasgo, solo aparentemente contradictorio, de la idea de la nación que pretenden cimentar. Se trata de una nación de ciudadanos ilustrados, con un común origen republicano, conocedores de la belleza y riqueza del territorio y de la constitución y las leyes, una nación de individuos industriosos, educados en escuelas que enseñen lo más adaptado a las necesidades de las provincias. En síntesis, una nación civilizada que para ellos significa, nada más y nada menos que una nación en que se complete al fin "la absorción de la raza indígena por la europea", se genere una raza medianera en instrucción y fortuna y desaparezcan las monstruosas mezclas de hábitos del régimen colonial disfrazadas con fórmulas republicanas sin vigor, sin ideas.[61]

En este sentido, las representaciones de los pobladores producidas por la Comisión Corográfica daban cuenta de la diversidad regional y social de la nación clasificando a los pobladores en tipos diferenciados dadas sus características raciales, sociales, regionales o de oficio. Para Restrepo, la diversidad humana que se presentó en las imágenes y escritos producidos por los integrantes de la Comisión hacía que solo se pudiera proyectar hacia el

futuro la existencia de una nación de ciudadanos que se alcanzaría a través de la educación. La autora señala que el proyecto de nación que se desplegó desde la Comisión sería sustituido, a finales del siglo XIX, por el de la Regeneración, a través del cual se "procuró construir otras imágenes, inventar una unidad mayor, una supuesta homogeneidad que escondía de manera más brutal otras diferencias, porque las negaba del todo, porque las condenó temporalmente al silencio"[62].

Las diferencias que Restrepo plantea entre uno y otro proyecto de nación con sus respectivos imaginarios sugieren la pregunta por cómo se dio el proceso de transición entre ambos. En este sentido, el texto de Erna Von der Walde sobre la tertulia *El Mosaico* y la difusión del costumbrismo propone algunas respuestas: para la autora fue dicha tertulia (activa entre 1858 y 1872) la que se encargó de procesar parte del legado de la Comisión Corográfica, no solo por la participación de algunos de los expedicionarios en ella, sino porque capitalizó el impulso que esta le dio al cuadro de costumbres:

> El costumbrismo resultó un vehículo apto para crear un mapa cultural del país como mosaico, una imagen que posibilitó imaginar la "unidad en la diversidad", para usar uno de los lemas del hispanismo actual. El conjunto amplio de cuentos, poemas, crónicas de viajes, coplas, láminas y demás materiales que podían ubicarse bajo el rubro, en los que se retrataban tipos humanos con el trasfondo de paisajes, ilustrando las diferentes formaciones sociales y económicas, se registraban los hábitos, las fiestas, las prácticas religiosas, las industrias, las labores del campo, permitieron trazar los contornos de una "comunidad imaginada". Los cuadros de costumbres permitían

> establecer los elementos comunes entre poblaciones dispersas en una vasta y azarosa geografía e incomunicadas por falta de caminos.[63]

Ahora bien, los cuadros de costumbres no eran simplemente una descripción, a través de imágenes o palabras, de las costumbres de los habitantes del país; se trataba más bien de una forma de mirar a dichos habitantes y de ordenar en escenas sus comportamientos y prácticas sociales para clasificarlos y jerarquizarlos. Julio Arias Vanegas señala la importancia del costumbrismo en la creación de un pueblo nacional y en el establecimiento de la distinción entre dicho pueblo y las élites[64]. La elaboración de tal distinción en el contexto institucional de una tertulia como la de *El Mosaico* no era casual si, como señala Andrés Gordillo, esta estaba conformada por publicistas de la élite bogotana, afines a los nacientes partidos liberal y conservador, y tuvo como uno de sus objetivos principales las discusiones literarias y la conformación de una biblioteca nacional en la que se publicaran tanto las obras de los autores contemporáneos como las que habían sido producidas durante la Colonia y la primera mitad del siglo XIX en el territorio patrio; además, en la revista circularon una gran cantidad de biografías de neogranadinos ilustres y diferentes documentos históricos a través de los cuales se buscaba dar forma a un pasado común. *El Mosaico* intentó abstenerse de las discusiones políticas características de todo el siglo XIX, al menos durante su primera época, por lo cual representa, desde la perspectiva de Gordillo,

> [...] una suerte de frente cultural levantado por la élite social bogotana, que correspondería en otro plano a una respuesta nostálgica de la cultura

> aristocrática ante el advenimiento de las masas en la república de las letras; advenimiento que ocurriría a través de la incursión de la clase media de artesanos en la cultura letrada a través de la prensa política.[65]

Sin embargo, el mismo autor apunta que durante la última época de la revista (1871-1872) y bajo la dirección de José María Vergara y Vergara, esta tomó un carácter conservador y se encaminó a reafirmar el ascendiente español en concordancia con lo que el mismo Vergara junto con otros políticos conservadores lograron materializar al crear la Academia de la Lengua. En este sentido, en el seno mismo de la tertulia se puede observar el proceso de transición que marcó las últimas décadas del XIX en la medida en que ya desde comienzos de los setenta se cimentan las bases de un proyecto de nación inspirado en el hispanismo y el catolicismo. Como bien lo señala Gordillo, "lo que la revista refleja es el afán de consolidar la imagen tanto hacia adentro como hacia fuera de un país urbano y culto, donde la civilización latina había echado raíces y prosperaba formando una tradición propia"[66]. Tal análisis coincide con el que hace Gilberto Loaiza —citado en la introducción— en el que muestra cómo las formas de sociabilidad de las élites bogotanas las fueron reuniendo en torno a instituciones culturales que, si bien contaron con la participación de políticos liberales y conservadores, con el tiempo fueron aceptando paulatinamente los principios promulgados por un catolicismo a través del cual se pretendía instaurar un orden moral y social.

Partiendo de algunas de las reflexiones desarrolladas por los autores anteriormente citados, en este capítulo se elabora un

análisis de las características que tuvo la representación de los pobladores de la nación en el periodo comprendido entre 1880 y 1888, que corresponde a la consolidación del proyecto regenerador. Como se señaló anteriormente, la propuesta consiste en estudiar en detalle dicha representación tomando como fuente central uno de los proyectos editoriales más interesantes del periodo: *Papel Periódico Ilustrado*. A partir de dicha publicación, se analizarán las implicaciones que tuvo el proyecto de la Regeneración en la construcción de una mirada particular sobre los pobladores de la nación.

UNA IMAGEN DE NACIÓN: EL LUGAR INSTITUCIONAL DE LA PUBLICACIÓN Y SU CIRCULACIÓN

El *Papel Periódico Ilustrado* fue la primera publicación ilustrada que tuvo el país en la que se utilizó la xilografía *de pie*[67] y una de las más relevantes de las últimas décadas del siglo XIX, dada la importancia y variedad de sus colaboradores, el rol que jugó en la difusión de imágenes de diferente tipo y la manera como ayudó a configurar el campo de la prensa cultural en Colombia[68]. Este quincenario fue fundado por el publicista conservador Alberto Urdaneta[69] en 1881 y se mantuvo hasta 1888, con una producción de 116 números. En torno a la publicación se reunieron intelectuales y artistas de diferentes tendencias políticas, con el fin de rendir un homenaje y hacer visibles la cultura y la civilización de la nación. De acuerdo con Ruth Acuña,

> el *Papel Periódico Ilustrado* mantendrá una unidad de criterios los cuales girarán básicamente sobre tres ejes: 1. Renovar el vínculo cultural con España a partir del cristianismo como fundamento de la civilización, 2. Forta-

> lecer un sentido de unidad nacional a partir de una forma específica de ver la historia marcada por un claro conservadurismo a partir de los acontecimientos políticos, de las crónicas sobre la conquista y la colonia, mirada cruzada por un sentido de unidad determinado por el cristianismo como hilo conductor y, 3. Buscar consolidar un orden tanto político como moral el cual tendrá como principal soporte el género de la biografía.[70]

Aunque la publicación era calificada por sus artífices como una pacífica arena en donde se reunían "los nombres más conspicuos de todos los matices políticos, en las letras, las ciencias y las artes"[71], de acuerdo con Acuña, esta sirvió de plataforma para el proyecto político de alianza entre liberales moderados y conservadores que se consolidaría en el poder —a partir de 1886— con el nombre de Regeneración y que hizo posible la derrota del liberalismo radical.

Ahora bien, la relación entre el periódico y el proyecto de la Regeneración debe ser estudiada de manera cuidadosa, pues se trata de los primeros años de la Regeneración, cuando la presencia de los liberales independientes fue determinante y el proyecto no era aún predominantemente conservador. Además, como lo estudia Anamaría Torres, la propuesta de *Papel Periódico Ilustrado* se puede comprender también en un contexto más amplio que tiene que ver con el proceso de modernidad de finales del siglo XIX. Para la autora, la publicación de Urdaneta no puede ser entendida únicamente desde el tradicionalismo, en cuanto en ella se puso en práctica una serie de técnicas propias de las publicaciones de vanguardia del momento y se hizo además una referencia continua al progreso[72]. Se trataba más bien de un proyecto

característico del final del siglo XIX en el cual el progreso y la tradición no significaban necesariamente una oposición; luego de los proyectos liberales más radicales de la mitad del siglo XIX, los políticos finiseculares, influenciados por el positivismo, prefirieron formular propuestas que, desde su perspectiva, estaban más acordes con las características de las naciones latinoamericanas y generaban menos conflictos sociales, de manera que bajaron el tono beligerante frente al papel de la Iglesia y rescataron el legado hispánico.

Las secciones en que estaba dividido el quincenario dan cuenta de ese continuo entre tradición y progreso: historia; ciencias; tipos, visitas y otros; crónicas de Santa Fe; bellas artes; lectura y contemporáneos. En el primer número sus propósitos se describían así:

> Deseamos igualmente que el *Papel Periódico Ilustrado,* que solo tiene por mira capital el adelanto del país, lleve hasta donde posible sea, tanto al Nuevo como al Viejo Mundo, por medio de los escritos y del sistema objetivo de las ilustraciones, el conocimiento de las bellezas del suelo de Colombia, de su historia, de su naturaleza, de su progreso, de sus aspiraciones, de su movimiento intelectual, de sus glorias.[73]

La publicación tenía como meta el adelanto del país y la difusión tanto del territorio y la naturaleza nacional, como de la historia, la civilización y los proyectos de futuro que se dilucidaban. Estaba dirigida a un público de letrados que, en cuanto suscriptores, mantuvieron la viabilidad del proyecto por siete años[74]. En el número 75 del quincenario, Urdaneta aclaraba que este no recibía ninguna subvención por parte del Estado, pero

explicaba también que la Secretaría de Instrucción Pública había comprado treinta suscripciones entre 1881 y 1884 (de manera que se puede pensar que el quincenario llegaba a varias dependencias públicas) y que a partir del número 73 la Secretaría dejó de pagarlas, por lo cual Urdaneta decidió mantener únicamente el envío de un ejemplar a la Biblioteca Nacional, señalando que era una de las obras más solicitadas en dicha institución[75]. En cuanto a la distribución, *El Papel Periódico Ilustrado* tenía un agente general (Rufino Cuervo) y cuatro agencias más en las que se vendía en Bogotá, además tenía agentes en otras ciudades del país, aunque no se especifica en cuáles.

El costo del número suelto era de 50 centavos y la serie de 24 números valía 7 pesos, de manera que era un periódico costoso[76]. Además, esta publicación, realizada en la imprenta de Silvestre y Compañía, podía considerarse de lujo, dado el formato en que fue presentada y la cantidad de imágenes que tenía; por tal razón se podría pensar que no estaba dirigida a un público amplio, sino más bien a las notabilidades. Con todo, las observaciones de Urdaneta sobre las treinta suscripciones que mantuvo la Secretaría de Instrucción entre 1881 y 1884 y su referencia a que era una de las publicaciones más solicitadas en la Biblioteca Nacional nos hace pensar que posiblemente no solo la leían quienes tenían la capacidad económica para comprarla, sino que también podía ser consultada en espacios públicos de lectura, como la Biblioteca Nacional y otras dependencias del Estado.

La combinación de representaciones escritas y visuales que caracterizó al *Papel Periódico* configuró un potente dispositivo de

comunicación a través del cual se desplegaba una representación del tiempo y el espacio nacional, así como de sus habitantes. La gran cantidad de imágenes que contiene la publicación —en las 16 páginas que conformaban cada número se publicaban al menos 4 grabados— permite preguntarse por qué estas resultaban significativas en cuanto registro "objetivo" del país y de su historia, más aún si tenemos en cuenta el esfuerzo que implicó para Alberto Urdaneta, por una parte, la fundación y dotación de la Escuela de Grabado, la cual tenía como uno de sus objetivos hacer posible el carácter ilustrado de la publicación y, por otra, su apoyo a los estudios fotográficos de Demetrio Paredes y Julio Racines[77]. En un reciente artículo, Juanita Solano señala que en la publicación "la pintura, el dibujo, la fotografía y el grabado se entrecruzan para consolidar en un solo espacio imágenes que responden a una nueva forma de entender el entorno y el contexto. De esta manera, se crea una lectura interdisciplinaria, puesto que, más allá de las imágenes, también hay un interés histórico, científico y humanista"[78]. Por su parte, Anamaría Torres ha resaltado la importancia del equipo de colaboradores del *Papel Periódico Ilustrado* señalando la participación que en esta publicación tenían dibujantes como Alberto Urdaneta, Epifanio Garay y Lázaro María Girón, fotógrafos como Paredes y Racines y grabadores como Antonio Rodríguez, Julio E. Flórez, Jorge Crane, Eustacio Barreto, Ricardo Moros Urbina y Alfredo Greñas; la red que conformaban estos personajes muestra tanto la envergadura del proyecto como la importancia que tenían en este las ilustraciones[79].

Dadas tales características, el análisis de Deborah Poole sobre la importancia que tuvieron las imágenes en la configuración de las ideas relacionadas con las diferencias culturales y raciales puede resultar sugerente. Como se analizará en este capítulo, las imágenes propiciaron la ubicación de los letrados nacionales en el mismo horizonte de representación de las notabilidades de occidente, a la vez que pusieron en escena las diferencias entre estos y el pueblo[80].

El lanzamiento del primer número, el 6 de agosto de 1881 (día en el cual se conmemora la Fundación de Bogotá por parte del conquistador Jiménez de Quesada), daba cuenta de la manera como algunos sectores políticos e intelectuales concebían la historia nacional: la conquista se representaba como el espacio simbólico de fundación de la nación, mientras que el pasado prehispánico era excluido y la independencia se interpretaba como una gesta heroica que marcaba la transición hacia la "mayoría de edad" republicana[81].

IMAGEN 1. *PORTADA*.
DIBUJO DE URDANETA / GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I, NO. 1 (6 DE AGOSTO DE 1886)

La imagen de la portada de este primer número (imagen 1) expresa bastante bien dicha concepción del pasado: la base sobre la cual se cimenta la nación es la tumba del conquistador y fundador de Bogotá, Gonzalo Jiménez de Quesada, y el escudo de armas de la ciudad[82]; en un siguiente plano y un poco más arriba, se presenta la estatua de Bolívar (realizada por Tenerani en 1844), que adorna la plaza central de Bogotá; en un plano anterior, se muestra el salto del Tequendama[83] sobre el que vuela un

cóndor que sostiene en su boca el escudo nacional (dividido en tres franjas: las cornucopias de la fortuna, el gorro frigio y el canal de Panamá) y, más atrás, la catedral de Bogotá y un plano abierto al horizonte en el que se ve salir el sol.

La simbología es impecable: la fundación hispánica de Bogotá surge como la piedra angular sobre la cual se construye la historia. A esta primera base se le superpone la de la Independencia (representada a través del culto a Bolívar) y, a partir de allí, aparece el paisaje de la sabana visualizado como majestuoso, sobre el cual la República se levanta (simbolizada a través del escudo) y se abre al porvenir con la presencia tutelar de la Iglesia. Por último, el horizonte se muestra iluminado por un sol naciente ubicado más allá del mar. Llama la atención, además, el orden de los planos: el más próximo es el del pasado colonial y el más lejano es el del futuro. Pareciera como si el espectador tuviera que asomarse primero al pasado para poder llegar al porvenir iluminado que señalan las letras que componen el nombre del quincenario, el cual aludía —a su vez— a la primera publicación periódica que tuvo la ciudad: *El Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá,* fundado en 1779. Al lado derecho de la composición, el dibujo de Bolívar, realizado por el médico y dibujante francés François Désiré Roulin (1796-1874), parece presenciar este devenir histórico en el que Bogotá y sus alrededores se convierten por excelencia en el escenario de la historia patria.

Esta misma composición de la portada es usada cuatro veces más en *Papel Periódico Ilustrado* como símbolo de inicio de cada nuevo año de la publicación.

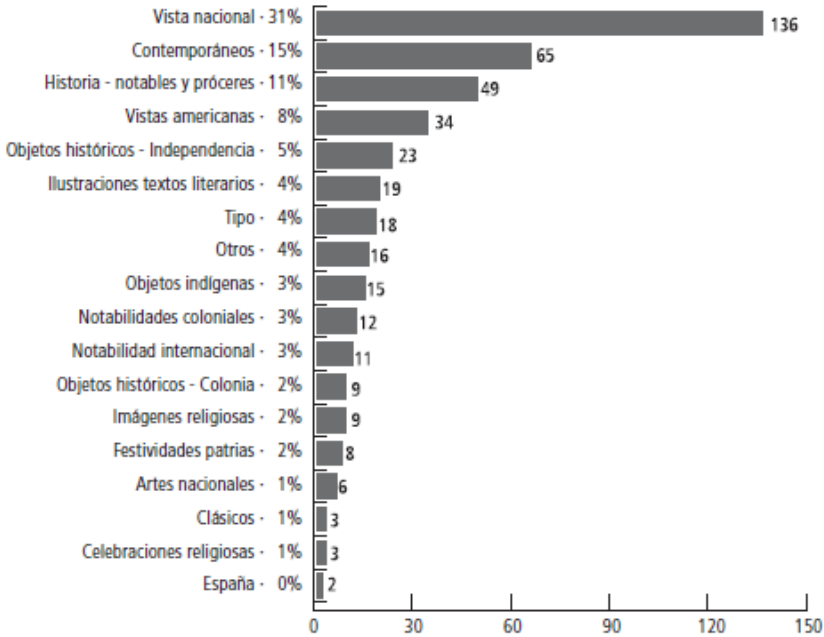


GRÁFICO 1. GRABADOS DEL *PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO*.
REALIZADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LOS GRABADOS DE DICHA PUBLICACIÓN

Sin embargo, para los números siguientes el dibujo de Bolívar es reemplazado por uno de José de San Martín (1778-1850), otro de Bernardo O'Higgins (1778-1842), otro de Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) y uno más de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509-1579). Resulta interesante que en estas ocasiones quienes contemplan la historia son tres próceres americanos y el fundador de Bogotá. Como se analizará a continuación, las imágenes que la publicación difundió resaltaron la herencia colonial a la vez que dieron a conocer la historia y los paisajes del resto de la América hispánica y dotaron al hispanismo —en cuanto proyecto cultural— de un sustento visual.

De la totalidad de grabados que circularon en la publicación,

el 31% corresponde a la representación de vistas nacionales de diferente tipo, ya sean paisajes o plazas y edificaciones de ciudades (véase gráfico 1). Tal porcentaje muestra la importancia que tuvo en el quincenario la representación de los escenarios nacionales, en los cuales se privilegiaron las vistas de las diferentes ciudades del país, en particular de Bogotá, y de las iglesias, plazas centrales y edificios públicos de cada una de ellas. Por su parte, la representación de los habitantes del pasado y del presente suma en conjunto un 45% del total de grabados (contemporáneos, historia-notables y próceres, objetos históricos-Independencia, tipos sociales, objetos indígenas, notabilidades coloniales, objetos históricos-colonia, festividades patrias), y entre este 45% la representación de los contemporáneos tiene un 15%, y la de los próceres de la Independencia un 11%, lo cual coincide con los objetivos que se proponían para la sección de historia en dicha publicación:

> En esta sección publicaremos los estudios relacionados con la historia patria. Cada número llevará en la primera página el retrato de uno de nuestros hombres notables, y preferiremos por ahora a los héroes de nuestra Independencia. Cada retrato irá acompañado de un bosquejo biográfico, en el cual se condensarán los hechos más notables del personaje y los más importantes servicios prestados al país, á fin de que nuestro periódico sirva con el tiempo a manera de álbum nacional.[84]

La intención de crear un álbum nacional en el que se coleccionaran las representaciones visuales y escritas de los próceres de la Independencia y de las notabilidades del presente permite pensar que para las últimas décadas del siglo XIX existía un conjunto de

imágenes y de textos o narraciones previas que posibilitaba conformar tal dispositivo de exhibición. Según parecía, había un entramado de representaciones escritas y visuales que podía ser organizado y jerarquizado de acuerdo con la relevancia que se le quería dar a cada uno de los personajes[85]. Además, cabe resaltar cómo en el objetivo de la sección se evidencia un lenguaje en el que se crea una relación de cercanía con los notables y con los héroes al calificarlos como *nuestros,* mientras que también se constituye un sentido de pertenencia al darle el mismo tratamiento a la época de la Independencia: nuestros hombres, nuestra Independencia, nuestro periódico configuran un trato de familiaridad que supone una comunidad imaginada, una intimidad que llega incluso a materializarse en la creación de un álbum de retratos compartido por los lectores de la publicación que se traslada al ámbito de lo privado en el momento en que se compra el periódico.

Este álbum de próceres y notabilidades que configuró el *Papel Periódico Ilustrado* circuló de diferentes maneras. Un ejemplo de esta circulación es la galería de notabilidades de José Joaquín Herrera Pérez, que reposa actualmente en la Biblioteca Luis Ángel Arango, la cual tiene una estructura similar a la del álbum conformado por el quincenario dirigido por Urdaneta. Se trata de una colección de tarjetas de visita en las que se representan personajes de la vida nacional que hacen parte tanto de la historia patria como de las notabilidades, y tipos sociales de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Algunas de las imágenes de tales tarjetas coinciden con las rea-

lizadas para *Papel Periódico Ilustrado,* lo cual señala otras formas de circulación de los grabados y nos hacen pensar que estos tal vez tuvieron una difusión más amplia, en cuanto tarjetas de visita rotaron de casa en casa y, aunque esta es una práctica asociada a las élites, es posible que otros sectores sociales la hubieran incorporado. Por su parte, varios de los escritos de la publicación aparecieron luego en otras publicaciones periódicas o en libros, como es el caso de los textos de Liborio Zerda sobre El Dorado o los cuadros de costumbres de Eliseo Santander, Juan Francisco Ortiz o José Caicedo Rojas. Esta circulación de los textos e imágenes posiblemente permitió que las representaciones que desde el *Papel Periódico Ilustrado* se propusieron trascendieran el público inicial para el cual estaban dirigidas y fueran usadas y apropiadas de diversas maneras, pero tal investigación excede los alcances de la que aquí se plantea.

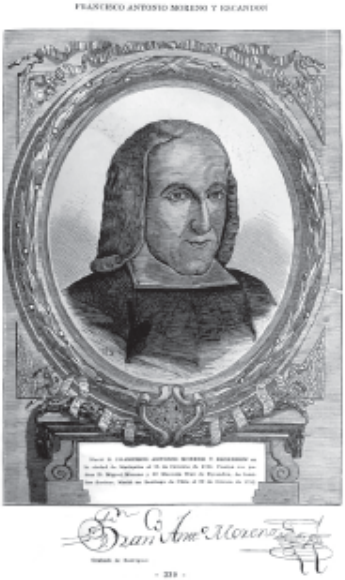
LAS NOTABILIDADES Y LOS TIPOS SOCIALES EN EL *PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO*

EL ÁLBUM NACIONAL DE PROCERES Y NOTABILIDADES

En el conjunto de grabados que aparecieron en el *Papel Periódico* se visualizaba un álbum nacional en el que las imágenes de la historia y la civilización estuvieran constituidas por aquellos que se presentaban como sus protagonistas. Al igual que en otro tipo de dispositivos de representación, como el museo y las tarjetas de visita, en esta publicación tal álbum fue conformado a la vez por los conquistadores, las notabilidades coloniales, los próceres de la Independencia y las notabilidades republicanas, un linaje de hombres sobre los cuales se pretendía cimentar la civilización pa-

tria.

En el transcurso de la publicación, la representación de unos y de otros se fue normalizando a través de un formato visual particular que permitía reconocerlos: algunas de las notabilidades coloniales fueron enmarcadas con una especie de corona adornada en la parte inferior por una cinta que decía "Época colonial 1537-1810" y por un pequeño escudo (véanse imágenes 2 y 3). Entre tales notabilidades se encontraban Fray Cristóbal de Torres (1573-1654), José Celestino Mutis (1732-1808), Pedro Martínez Pinillos (1748-1809) y Francisco Antonio Moreno y Escandón (1736-1792).



2

3

IMAGEN 2.
FRANCISCO ANTONIO MORENO Y ESCANDÓN.
GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO, IV, NO. 89 (15 DE ABRIL DE 1885)

IMAGEN 3.
DETALLE DEL MARCO EN EL QUE APARECÍAN LOS NOTABLES DE LA COLONIA

4

5

IMAGEN 4.
ANTONIO NARIÑO.
DIBUJO DE URDANETA/
GRABADO DE RODRÍGUEZ
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I,
NO. 2 (1 DE OCTUBRE DE 1881)

IMAGEN 5.
DETALLE DE LA CORONA CON LA QUE SE ENMARCABAN LOS RETRATOS DE PRÓCERES DE LA INDEPENDENCIA

IMAGEN 6.
FRANCISCO DE PAULA SANTANDER.
MEDALLÓN DE DAVID ANGERS /
GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I,
NO. 3 (15 DE OCTUBRE DE 1881)

En cuanto a los proceres de la Independencia, estos aparecen representados, en la mayoría de los casos, con un marco circular en cuyas esquinas superiores se escriben los nombres de algunos de los países hispanoamericanos independizados (Venezuela, Paraguay, México, Chile, América Central, Bolivia, Perú). En la parte inferior del marco se observan una espada y un arcabuz cruzados, y encima de estos un escudo conformado por un estuche con flechas y un gorro frigio que representaban la libertad (imágenes 4, 5 y 6). De acuerdo con Juanita Solano,

> Es de suponer que el marco buscaba señalar la procedencia de la imagen original, es decir, señalar que los retratos venían de pinturas. Esto se deduce en cuanto aquellas imágenes que no aparecen dentro de ese marco de manera específica remiten ya sea a dibujos, esculturas o fotografías, por ejemplo,

> el busto de Andrés Bello o el retrato de Restrepo, que a simple vista se intuye que proviene de una foto, justamente por el marco.[86]

Aunque el análisis de Solano tiene sentido en la medida en que se puede pensar que con el marco se estaba enfatizando en el carácter de reproducción que tenía el grabado en madera, es de anotar que algunos retratos que también están enmarcados, como el de Santander, no provenían de pinturas sino de medallas.

Los contemporáneos, por su parte, eran representados visualmente a través de retratos que los mostraban como hombres elegantes, pensadores ensimismados que hacían gala de su inteligencia; se trataba de políticos, militares, sacerdotes, escritores, científicos y artistas, principalmente asociados al liberalismo moderado o al partido conservador[87]. En el número 63, siguiendo el ejemplo del periódico *The Globe* de Londres, se convocó a los suscriptores del *Papel Periódico* a participar en un concurso de notabilidades colombianas a través del cual se pretendía conocer quiénes eran los diez hombres vivos más eminentes del país. Para participar en este concurso los suscriptores debían enviar:

> en pliego cerrado y con su firma, la lista de las diez personas que á su juicio sean las más notables de Colombia, residan ó no en el país, sirviéndose, para emitir su opinión, de la papeleta que se acompaña, y expresando en ella la obra ú obras que cada cual haya producido, los servicios que haya prestado en bien de la Patria, las cualidades que lo caractericen, etc., etc., debiendo prescindirse en lo posible, de acuerdo con la índole de este periódico, de toda consideración que se relacione con la política militante.[88]

Los resultados del concurso se publicaron en el número 71 co-

rrespondiente al 20 de julio de 1883. De acuerdo con la publicación, se presentaron 112 candidatos y "se recibieron votos de todos los Estados, de individuos de todos los colores políticos y de todas las categorías"[89]. Los ganadores del concurso fueron, en su orden: Miguel Antonio Caro, Rufino José Cuervo, Mariano Ospina, José Joaquín Ortiz, Rafael Núñez, José Triana, Telésforo Paúl, Santiago Pérez, José Manuel Marroquín y Sergio Arboleda. Llama la atención que aunque en la convocatoria del concurso, al igual que en la presentación de esta publicación, se señale de manera explícita que se debe prescindir de toda consideración que se relacione con la política militante, los ganadores del concurso hayan sido en su conjunto algunos de los que se podrían considerar intelectuales orgánicos de la Regeneración.

Con prácticas como este llamado al concurso y las de incluir en la publicación los retratos de los contemporáneos, así como reseñas en las que se destacaban sus obras, servicios y cualidades, los promotores del *Papel Periódico Ilustrado* intentaban construir un consenso sobre las notabilidades del presente, para configurar la representación de un *nosotros* que daba continuidad en el tiempo a un linaje de hombres que se remontaba a los personajes ilustres del pasado y llegaba hasta aquella actualidad. Ahora bien, lo que unificaba la representación de notabilidades más allá de su clasificación por periodos era que estas eran exhibidas fundamentalmente a través del retrato de estilo neoclásico. Como lo señala Acuña:

> El retrato, que durante el periodo romántico tendrá un carácter íntimo en nuestro medio, como lo expresarían los miniaturistas, cambiará consi-

> derablemente su significado a finales de siglo. Como modelo de distinción, retomará el canon neoclásico donde forma y contenido constituirán una unidad y por tanto los rasgos morales irán aparejados con una buena figura.[90]

En este sentido, el retrato de estilo neoclásico (imagen 7) se convirtió por excelencia en la forma de representación de las notabilidades nacionales dado que permitía configurar un modelo físico y moral de lo que debía ser un ciudadano. En estos retratos se privilegia un encuadre en el que lo que se muestra es la cabeza y el busto del prócer, para insistir en unas cualidades elevadas que aludían al pensamiento y a la moral. Además, en la mayoría de los casos tales retratos (tanto los del presente como los del pasado) iban acompañados por un facsimilar de la firma grabada al lado de este, como huella de singularidad que probaba la existencia de los notables.

Vale la pena resaltar que a lo largo de la publicación la única mujer cuyo retrato apareció (imagen 8) fue la educadora y escritora conservadora Silveria Espinosa de Rendón (1815-1886)[91]. Tal constatación resulta significativa en la medida en que la representación visual de los notables en el *Papel Periódico Ilustrado* está constituida por hombres, se trata de un linaje en el que las mujeres del pasado no tienen lugar y las del presente solo tienen a una representante; heroínas como Policarpa Salavarrieta, Antonia Santos o Carmen Rodríguez de Gaitán no aparecen, y tampoco algunas reconocidas escritoras contemporáneas como Josefa Acevedo de Gómez o Soledad Acosta de Samper.

En contraste con la casi nula aparición de las mujeres en este

álbum de próceres y notabilidades, a uno de los personajes a los que se les dio mayor protagonismo en *Papel Periódico Ilustrado* fue a Simón Bolívar. Las páginas de la publicación tienen un gran número de grabados dedicados a su figura y a la celebración de su memoria, ya fuera a través de retratos, monumentos, ofrendas, medallas y monedas conmemorativas, u objetos que le habían pertenecido, al igual que todo tipo de textos que daban cuenta de su vida y de sus hazañas[92]. Por ejemplo, en el número 95 del año IV se publicó un grabado de Bolívar, realizado por Julio Racines (1848-1913), con motivo del aniversario número 102 de su nacimiento (imagen 9). En la página ocupa un lugar central la imagen del busto del prócer —rodeada de banderas y laureles e iluminada por un sol en las espaldas— y, a su alrededor se organizan algunas estrofas del Himno a Bolívar compuesto por Numa P. Llona (1832-1907). En el himno, los montes y los ríos americanos celebran el advenimiento del Libertador a la vez que el mundo antiguo, los contemporáneos y el porvenir entonan un coro para celebrar su gloria. Así, las representaciones en torno al que se fue consolidando en las últimas décadas del XIX como el *padre de la patria* se volvieron más intrincadas en cuanto combinaron la imagen y los textos apelando de diferentes maneras al intelecto y a la emotividad de los individuos.

IMAGEN 7. *JOSÉ MARÍA VERGARA Y VERGARA.*
DIBUJO DE URDANETA/GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I,
NO. 1 (6 DE AGOSTO DE 1881)

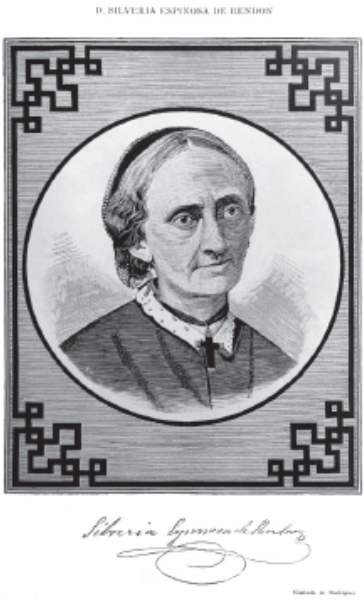
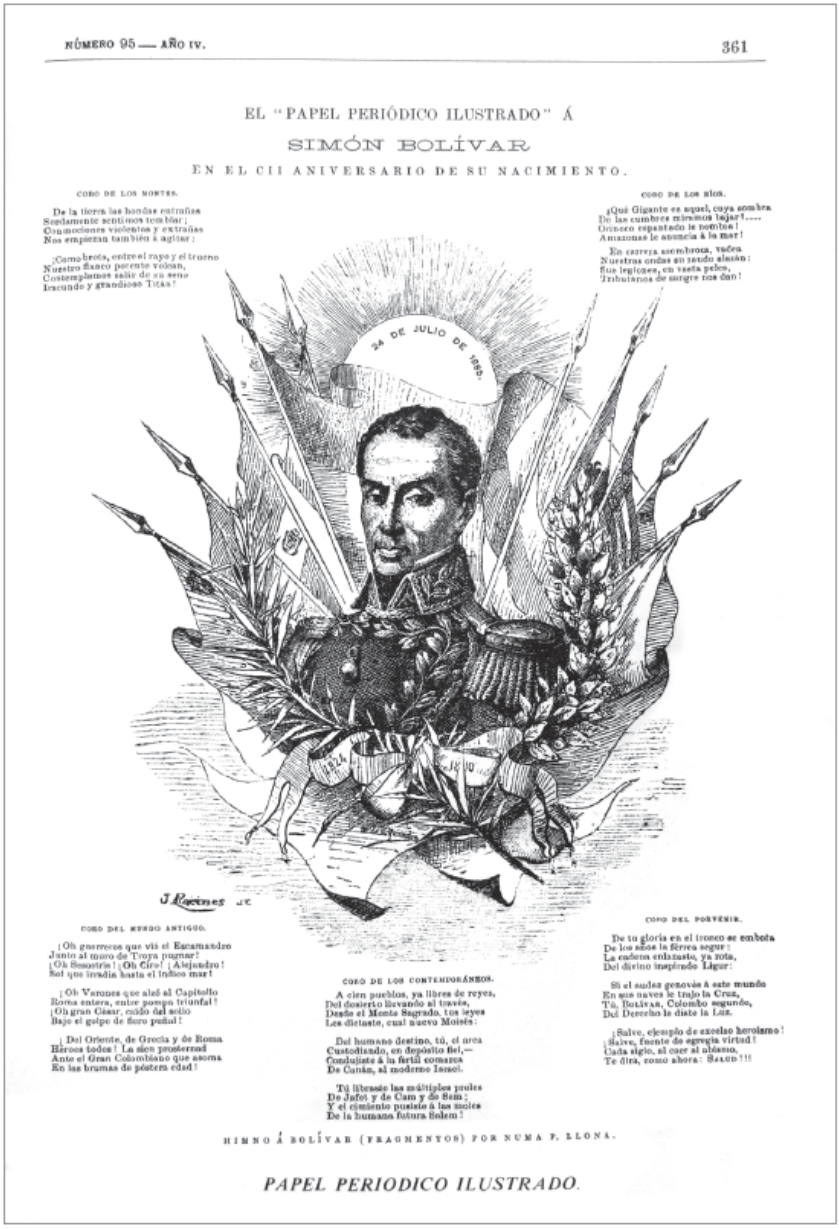


IMAGEN 8. *SILVERIA ESPINOSA DE RENDÓN.*
ÁLBUM DE NOTABILIDADES DE JOSÉ
JOAQUÍN PÉREZ, FIGURA 437



NÚMERO 95 — AÑO IV. 361

EL "PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO" Á

SIMÓN BOLÍVAR

EN EL CII ANIVERSARIO DE SU NACIMIENTO.

CORO DE LOS NORTES.

De la tierra las hondas entrañas
Sordamente sentimos temblar;
Conmociones violentas y extrañas
Nos empiezan también á agitar:

¡Como brota, entre el rayo y el trueno
Nuestro flanco percute volcan,
Contemplamos salir de su seno
Iracundo y grandioso Titan!

CORO DE LOS SIGLOS.

¡Qué Gigante es aquel, cuya sombra
De las cumbres mirmos tejer!....
Orinoco espantado le nombra!
Amazonas le anuncia á la mar!

En carrera asombrosa, vacía
Nuestras ondas su rauda alcanzan:
Sus legiones, en vasta pelea,
Tributarios de sangre nos dan!

24 DE JULIO DE 1883.

J. Ramírez

CORO DEL MUNDO ANTIGUO.

¡Oh guerreros que vió el Escamandro
Junto al muro de Troya pugnar!
¡Oh Sesostris! ¡Oh Ciro! ¡Alejandro!
Sol que invadis hasta el índico mar!

¡Oh Varones que alzó al Capitolio
Roma entera, entre pompa triunfal!
¡Oh gran César, cuño del sólio
Bajo el golpe de fiero puñal!

¡Del Oriente, de Grecia y de Roma
Héroes todos! La sien prosternad
Ante el Gran Colombiano que asoma
En las brumas de póstera edad!

CORO DE LOS CONTEMPORÁNEOS.

A cien pueblos, ya libres de reyes,
Del desierto llevando al través,
Desde el Monte Sagrado, tus leyes
Les dictaste, cual nuevo Moisés:

Del humano destino, tú, el arca
Custodiando, en depósito fiel,—
Conduiste á la fértil comarca
De Canáan, al moderno Israel.

Tú libraste las múltiples yoales
De Jafet y de Cam y de Sem;
Y el cimiento pusiste á las moles
De la humana futura Salem!

CORO DEL PORVENIR.

De tu gloria en el tronco se embota
De los siglos la férrea segur:
La cadena cercanía, ya rota,
Del divino inspirando Lágar:

Si el audaz genovés á este mundo
En sus naves le trajo la Cruz,
Tú, Bolívar, Colombo segundo,
Del Derecho le diste la Luz.

¡Salve, ejemplo de excelso heroismo!
¡Salve, fuente de egregia virtud!
Cada siglo, al caer al abismo,
Te dirá, como ahora: SALUD!!!

HIMNO Á BOLÍVAR (FRAGMENTOS) POR NUMA P. ILONA.

PAPEL PERIODICO ILUSTRADO.

IMAGEN 9. *EL PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO A SIMÓN BOLÍVAR.*
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 95 (1884)

Al igual que Bolívar, los demás próceres y notabilidades eran exaltados por sus virtudes, por su carácter y por sus acciones. En

la mayoría de los casos se les presentaba como hombres valientes, inteligentes, elocuentes, firmes y resueltos, lo cual les hacía merecer el lugar social que ocupaban. El escritor y diplomático chileno José Antonio de Soffia (1843-1886) lo señalaba así en un escrito dedicado a Andrés Bello (1781-1865):

> Entre las mil y mil generaciones de una raza, entre los incontables hijos de un pueblo ó de un continente, sobresale y se destaca de entre la multitud, un reducido número de héroes y de sabios, de genios superiores y de elevados caracteres, que constituyen, por decirlo así, la aristocracia de la humanidad.[93]

Tanto el linaje como la educación distinguían a estos personajes del resto de la población. Eran el ilustre linaje y la buena sociedad los rasgos que los diferenciaban tanto moral como físicamente; la representación de sus virtudes y de su fisonomía daban cuenta de tal distinción.

Otro ejemplo interesante de la representación del héroe es la pintura realizada por Urdaneta hacia 1880 titulada *La despedida de Caldas* (imagen 10). Esta pintura al óleo fue llevada al grabado por Antonio Rodríguez (ca. 1845-1897) para ser obsequiada como prima a los suscriptores del primer año de *Papel Periódico Ilustrado,* en agosto de 1882[94]. Esta obra, cargada de teatralidad, presenta al prócer iluminado en primer plano, erguido, vestido con traje elegante, con la mano izquierda puesta en el corazón y con un ademán que anticipa el paso que va a dar; el militar y el fraile que están a su lado lo miran insistiendo al espectador que centre la atención sobre la figura del mártir; el escenario insinúa que está saliendo hacia un espacio abierto, que ha bajado ya unas esca-

leras y que bajará otras; además, se observa en el piso un carboncillo que acaba de tirar.

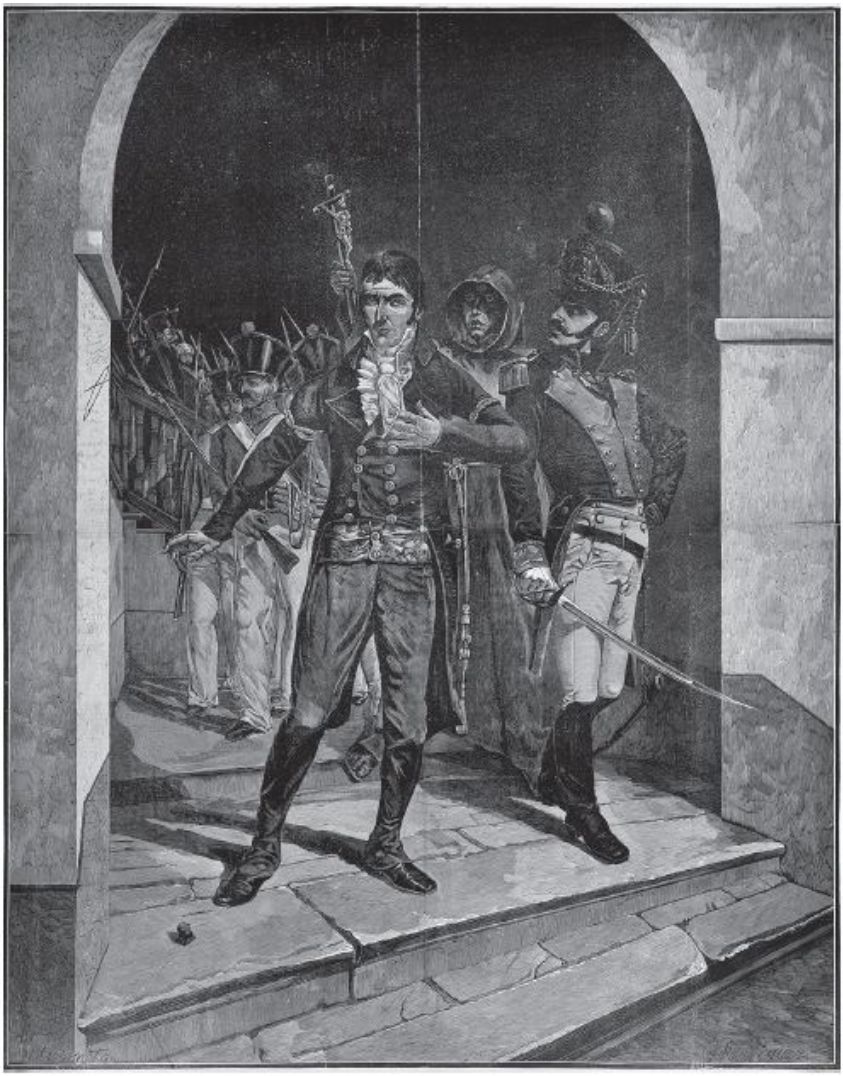


IMAGEN 10. *LA DESPEDIDA DE CALDAS*, 1881.
ALBERTO URDANETA URDANETA, (1845-1887) / ANTONIO RODRÍGUEZ (CA. 1840-1898).
XILOGRAFÍA DE PIE (TINTA DE GRABADO / PAPEL). 63 X 42,7 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 3880
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / SAMUEL MONSALVE PARRA

El espectador de la obra debe completar el sentido de la imagen a través de las narraciones históricas que ha escuchado en la escuela o en las fiestas cívicas y que posiblemente ha leído en algunos impresos, pues aunque el título de la pintura señala que se trata de los últimos momentos de vida del prócer, los datos correspondientes al tránsito que está haciendo entre el Colegio Mayor del Rosario y la Plazuela de San Francisco, para ser fusilado el 29 de octubre de 1816, provienen de otras representaciones sobre tal suceso. Como el mismo Urdaneta lo señala, la obra "representa á Caldas en el momento de dejar caer el carbón con que trazó en la escalera del Colegio del Rosario, aquella *¡Oh larga y negra partida!* con que quiso despedirse de la vida, en el momento de marchar al patíbulo"[95].

El sentido que adquiere en la imagen el carboncillo tirado en el piso está relacionado con algunos relatos escritos (que pudieron también convertirse en parte de las tradiciones orales), tal y como se señala en la misma publicación al recoger un texto del médico e historiador conservador José María Quijano Otero (1836-1883), quien dice retomar el suceso de *La historia de la literatura* escrita por Vergara y Vergara (1831-1872)[96].

El sacrificio de Caldas se convierte en una escena narrada y pintada en la que se resaltan su altivez e inteligencia en los momentos previos a su muerte, de esta manera la escena refuerza sus virtudes, en tanto prócer y sabio: ni siquiera la inmediatez de la muerte lo descompone. En el número 24 del *Papel Periódico,* el que se publica previamente al envío del grabado, se recogen di-

ferentes biografías del prócer en las que se destacaban dichas virtudes:

> Su carácter franco, su índole pacífica. Ni las riquezas, ni ambición de ninguna especie, tenían para él atractivos: y fuera de la pasión por sus favoritos estudios, no ejercía imperio sobre él otra alguna. Era católico creyente, y de las más puras costumbres. Era un filósofo, en la genuina acepción de esta palabra.[97]

La franqueza, la falta de ambición, la pasión por los estudios, su filiación religiosa y sus costumbres lo convertían en un ejemplo para las generaciones futuras que, de acuerdo con los notables de la época, ratificaban su patriotismo e inteligencia honrando la memoria de este personaje. Así, las representaciones visuales y las escritas seleccionadas por los encargados del *Papel Periódico Ilustrado* se complementaban creando una imagen de los notables en las que sus virtudes morales se correspondían con una imagen física que resaltaba tanto su singularidad como el espacio que merecían ocupar en el álbum nacional. En última instancia, el álbum significaba la existencia de un linaje local, familiar y cercano que reforzaba el lugar de las élites contemporáneas y pretendía garantizar su permanencia en el futuro.

Por su parte, que se haya escogido una obra como esta para mandar como prima a los suscriptores del primer año de la publicación no es para nada anecdótico pues se cumplían varios objetivos a la vez: la exaltación de la figura del héroe, la difusión del arte nacional, en particular de la obra de Urdaneta, y la circulación de imágenes de la historia patria en los espacios privados; los suscriptores tendrían ahora en sus casas, y por tanto en

su cotidianidad, una representación de la historia nacional que pretendía constituir una pedagogía cotidiana de la ciudadanía, el héroe habitaba ahora entre el *nosotros* que los notables pretendían constituir.

El pueblo y los tipos sociales

En contraste con la manera como se hacía referencia a aquellos que Soffia denominaba la *aristocracia de la humanidad,* las representaciones que circularon en la publicación sobre el pueblo lo caracterizan de forma pasiva o negativa. Mientras que de los próceres se resaltaban las virtudes y las acciones heroicas, el pueblo aparece como un obstáculo para las transformaciones históricas: es concebido como un actor que tenía poca importancia o que, en el peor de los casos, representaba la antítesis de lo que debía ser una acción histórica virtuosa. José Caicedo Rojas (1816-1898), político y literato de ideas conservadoras, quien había participado también en *El Mosaico* y fue el conservador del Museo Nacional entre 1880 y 1882, en un artículo sobre José Acevedo Gómez (1773-1817), publicado en el *Papel Periódico* en 1882, señalaba:

> Pero la revolución no la hizo el pueblo en masa. Los pueblos rara vez hacen nada colectiva y espontáneamente, sino que, semejantes á las aspas del molino, ó á la rueda hidráulica, necesitan ser movidos por agentes exteriores. Las clases altas de Santafé estaban divididas: unos eran partidarios del gobierno español, otros eran adversos á él, y esperaban la ocasión de un cambio favorable; pero unos y otros eran guiados por miras políticas elevadas. Entre las clases inferiores había una minoría que participaba de las ideas de los últimos, ya porque algo traslucía de ellas, ya porque aborre-

cían á los españoles y no podían soportar de buen talante la altanería y desprecio con que, en lo general, miraban á los criollos. Esta humillación que les imponían los que se daban aires de amos y señores, era tanto más dura cuanto que los americanos sentían correr también por sus venas sangre española.

Pero la mayoría del pueblo estaba conforme, y aun contenta, con la existencia pacífica y monótona que llevaba. Y tanto era así, que los indios medio civilizados lloraban al saber que ya no podían pagar tributo á su amo el rey; bien es verdad que los indios en los dos últimos siglos eran los que ménos tenían que quejarse de aquel gobierno, que los protegía y civilizaba, ó, por lo ménos, no los hostilizaba.[98]

Para Caicedo, el pueblo en masa no fue el actor de la transformación política independentista; de esta se encargaron agentes exteriores identificados con las élites, cuyas miras políticas, ya fueran monárquicas o independen- tistas, suponía elevadas. La participación de unos pocos personajes de las clases inferiores en el proceso era vista como un reflejo de lo que en las clases altas pensaban o como un sentimiento (no una idea ni una causa) de rechazo a los españoles. El autor resaltaba, además, la conformidad del pueblo con el régimen y, particularmente, la fidelidad de los indios al rey, la cual asociaba con un menor grado de civilización, aunque reconocía que tal fidelidad era propiciada por el trato que el gobierno colonial les daba[99].

En este mismo sentido, el escritor costumbrista Francisco de Paula Carrasquilla (1855-1897) señalaba en otro artículo de la misma publicación que el pueblo era la parte pasiva del cuerpo social[100], mientras que el escritor conservador Joaquín Ortiz

(1814-1892) consideraba las dificultades que enfrentó Bolívar al intentar hacer patriotas teniendo en cuenta lo que eran los pueblos de la Nueva Granada[101]. Siguiendo esta misma idea, el historiador y militar conservador Manuel Briceño (1849-1885) escribe:

> Pero BOLÍVAR sostenía una lucha titánica: el pueblo no quería ser libre, y cuando los españoles encontraban en todas partes soldados, espías y recursos, él tropezaba con enemigos y dificultades; no solo tenía que combinar los planes de campaña, organizar la administración, combatir y triunfar: tenía también que crearlo todo, cuidar de todo y alentarlo todo.[102]

El pueblo se oponía tanto al héroe como a los designios de la historia que auguraban la transformación: el pueblo no quería ser libre, dice Briceño, y en ese sentido su actuación iba a contracorriente de la historia; solo el héroe de héroes podía transformar tal situación creando todo, inventando algo inédito: la República.

Por su parte, el lugar que se le asignaba al pueblo en el proceso de construcción republicana fue representado en la publicación de una manera similar al que se le otorgaba en la gesta independentista. En el texto titulado "El recluta", Francisco de Paula Carrasquilla, con el tono satírico y crudo que caracterizaba el costumbrismo, ubicaba en el límite que colindaba con el reino animal a aquellos que eran alistados por la fuerza en los distintos bandos de las guerras civiles:

> El recluta estaría indudablemente incluido en el Reino animal, si más de una vez no hubiese manifestado su adhesión por la República.

> Lo único que le es esencialmente necesario saber, es ignorarlo todo; no debe ni pensar, pues no sirviera entonces para el objeto á que se le destina; él está condenado á pensar por la cabeza ajena y á hablar por la boca de su fusil, que es indudablemente el medio más adecuado para convencer á los demás [...].
>
> Como no posee el recluta la gran ciencia de saber vivir, tiene á la fuerza que saber morir; y como jamás huye despavorido de los combates, no le vemos hacer carrera pública.
>
> Los artículos de las constituciones, donde se hallan consignadas las garantías individuales, son seguramente artículos de fe para las clases oprimidas y desheredadas de la sociedad, puesto que no los han visto realizados, ni han gozado de sus fueros, preeminencias y prerrogativas. Desde que un indiecito asoma las narices en este valle de lágrimas, y ve por uno de los rincones de Boyacá la luz pública (que es la peor de las luces), puede contarse como candidato para mártir patricio, para cimiento de gobierno, para víctima de guerra.[103]

En la representación que Carrasquilla configura, es la adhesión por la República la que humaniza al recluta, sin embargo, para el autor, tal adhesión no elimina la ignorancia que caracteriza a estos soldados improvisados, que no piensan por sí mismos y solo pueden convencer a los demás por el uso de la fuerza, en la medida en que no tienen convicciones políticas y *bailan al son que les tocan,* pues no distinguen entre liberales y conservadores. En los párrafos siguientes, el autor enfatiza las características físicas y morales que le asigna a este tipo social: es robusto, mofletudo, de facciones duras, con una constitución fuerte, de mediana estatura, con ojos astutos y pusilánimes, "los pómulos salientes son

el signo característico de su raza; la nariz es abierta y extendida y la boca ancha, amenazada de muerte por unos bigotes gruesos é inflamables, y donde bulle con salvaje recelo una sonrisa, mitad miedo, mitad placer”[104]; de carácter taciturno, retraído e indolente, torpe y tardío de comprensión y paciente por estupidez.

IMAGEN 11. *EL RECLUTA*.
DIBUJO DE URDANETA / GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I, NO. 1 (6 DE AGOSTO DE 1886)

La descripción realizada por Carrasquilla le otorga a este tipo social características raciales (es un indio), sociales (pertenece a las clases oprimidas y desheredadas), regionales (es boyacense) y morales (retraído, indolente, torpe, etc.). Tal representación dis-

ta mucho de considerar a los reclutas como ciudadanos o como sujetos políticos conscientes y cuestiona la posibilidad de acceder a tal estatuto por la vía de la incorporación en los ejércitos de los diferentes bandos en disputa; a pesar de que en la práctica había sido así en algunos casos. Ahora bien, en la representación que Carrasquilla elaboró del recluta también estaba presente una crítica al régimen republicano basado en constituciones que nada significaban para las clases oprimidas y desheredadas, y caracterizado por las constantes guerras civiles en las que los reclutas eran utilizados y después de las cuales

> [...] son dados de baja en los cuarteles y en los hospitales, y valetudinarios, achacosos y desengañados, vuelven á sus hogares, si por fortuna no ingresan en las filas de la miseria ó caen en los antros del crimen y nadie recuerda entonces que ellos fueron para el partido dominante, en días de conflicto y tribulación, formidable apoyo.[105]

Por su parte, la representación visual que se hace de este tipo social (imagen 11) refuerza la que se elabora en el escrito de Carrasquilla. El grabado del dibujo de Urdaneta muestra a un hombre moreno, de mediana estatura, vestido con un improvisado uniforme; está sosteniendo un fusil con su mano derecha y mirando de reojo por debajo del sombrero. No se trata de un personaje que luce sus mejores galas o que está caracterizado por su altivez o por el protagonismo que tiene en la escena (como en el caso de los próceres y notables), se presenta en cambio como un sujeto mal trajeado y encorvado del cual apenas es posible distinguir los rasgos de su cara; la escena está ubicada en un espacio abierto en el que el recluta aparece como un objeto más. Al ob-

servador se le presenta el personaje de cuerpo completo para que pueda analizarlo. No se muestran rasgos de la individualidad de su existencia, como la firma o el nombre; se trata de un sujeto que representa un tipo colectivo, no un ser singular.

En el *Papel Periódico Ilustrado* los tipos sociales fueron utilizados como una de las estrategias principales de representación escrita y visual de diferentes sectores populares. Con todo, como se señaló anteriormente, sus representaciones visuales constituyen apenas el 4% de los grabados, es decir, su presencia en la publicación era mucho menor que la de las notabilidades del pasado y del presente. Los vendedores de aves de corral, los leñadores, las lavanderas, las mendigas, los voceadores de periódico y los campesinos de diferentes regiones eran objeto de la mirada de artistas y escritores, para luego ser exhibidos a los lectores de la publicación a través de la escritura y del grabado. De acuerdo con el escritor y político liberal Belisario Porras (1856-1942), la elaboración de un tipo consistía en "designar cualidades comunes á ciertas individualidades, que parece las recibieran de un molde único"; en el escrito sobre "El orejano" señalaba que su objetivo era

IMAGEN 12. *EL OREJANO*. DIBUJO DE URDANETA / GRABADO DE RODRÍGUEZ. *PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO* I, NO. 11 (1 DE MARZO DE 1882)

> [...] dar á conocer un personaje que ha recibido por antonomasia aquel enojoso mote; un tipo notable del Istmo, y presentarle con todo su rústico esplendor, con su ciencia del campo, con sus creencias, con sus fiestas y cantos alegres, con sus ocupaciones habituales.[106]

El escritor elaboraba una descripción del tipo social al cual observaba, clasificando y valorando su fisonomía, su forma de vestir, sus costumbres, sus creencias y sus ocupaciones. Señalaba que la fisonomía del orejano permitía juzgar que no se trataba de un tipo vulgar en tanto su cutis era blanco; indicaba además que, dado el medio poético en que se hallaba, sentía el espíritu de la poesía en todas partes, lo cual se expresaba en la música y el can-

to. Describía con detalle su forma de vestir, y tal descripción le permitió a Urdaneta la elaboración de un dibujo que representara visualmente el tipo social en cuestión (imagen 12). En el grabado aparece, de cuerpo entero, un hombre grande y robusto, ataviado para hacer sus labores cotidianas, y ubicado de forma imponente con el telón de

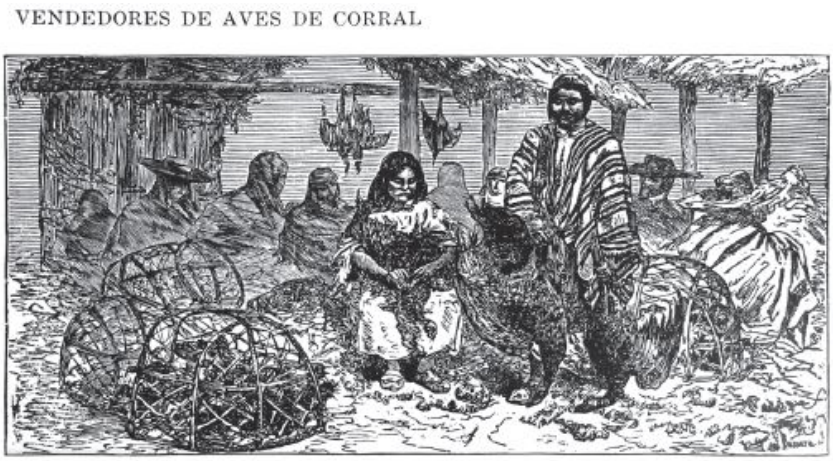


IMAGEN 13. *VENDEDORES DE AVES DE CORRAL*.
GRABADO DE EUSTACIO BARRETO.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I, NO. 9 (1 DE FEBRERO DE 1882)

fondo de un paisaje en el que se destacan la representación del canal de Panamá y un caserío. Esta representación de un hombre sobre la naturaleza resulta interesante dada la relación que Porras establece entre la naturaleza, las propiedades físicas y morales y el habla. Para el autor,

> [...] en todo estampa la Naturaleza el sello de sus condiciones; aquí en las cosas que produce y en las personas que se desarrollan; allá en las cualidades de esas mismas cosas y personas. La variedad en las propiedades humanas, tanto físicas como morales, es en parte resultado de aquellas condi-

ciones naturales; á las cuales se amoldan éstas inaparentemente.[107]

Partiendo de tal premisa, el autor señala las diferencias en las formas de hablar de los pueblos de la altiplanicie y de las llanuras, los valles y las costas: los primeros pronuncian las palabras con dejadez y lentitud, con un tono un tanto gangoso, dulce y afeminado, mientras que los segundos hablan rápido, fuerte y de forma varonil. Sin embargo, señala que en el caso del orejano se da una excepción a la regla en tanto su forma de hablar es dulce, suave su lenguaje y emplea voces metafóricas. En este sentido, Porras diferencia al orejano del mulato a la vez que pone límite a la generalización de las relaciones entre naturaleza y lenguaje; además, el autor cuestiona la idea de que el hecho psicológico que caracteriza al orejano pueda traspasarse a modo de herencia o legado.

Estas descripciones en las que se entremezclan diferentes tipos de características, tanto físicas como morales, están presentes también al hacer referencia al grabado de *Vendedores de aves de corral* (imagen 13). En este aparecen un hombre y una mujer ubicados en una especie de mercado y rodeados por algunas personas, jaulas y animales. La mujer está sentada mirando hacia abajo y sostiene con sus manos un ave, viste unas sandalias, una especie de túnica y una prenda que le cubre el torso; el hombre está parado al lado de la mujer, lleva una ruana de franjas y sostiene un ave por las patas en cada mano. En este grabado, al igual que en el caso del recluta y del orejano, los personajes se sitúan en espacios abiertos y no en escenarios privados, de manera que están expuestos ante la mirada del espectador; en sus manos tienen las

aves, lo cual indica el trabajo que ejercen y la actividad que ocupa su atención.

En la sección del periódico en la cual se hace referencia a los grabados que contiene el número, se señala que este "representa tipos de la raza indígena del Cauca, tan distinta en su modo de ser y de vivir de la raza mezclada que habita las costas"[108] y se anexa un texto de Francisco José de Caldas, que había sido publicado en 1808 en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada,* como "lo mejor que pudiéramos decir sobre el vendedor de piscos que representa el grabado"[109]. En el escrito de Caldas se establece una clara diferenciación entre los habitantes de las costas y los de las montañas, y en torno a tal diferenciación, que señala *el influjo del clima sobre los seres organizados,* se jerarquizan otra serie de diferencias físicas y morales:

> El mulato se distingue del indígena sin mezcla por muchos rasgos característicos. Es alto, bien proporcionado; su paso firme, su posición derecha y erguida; su semblante sério, el mirar oblicuo y feroz; casi desnudo, apénas cubre las partes que dicta la decencia. Ceñido de una fuerte cuchilla, el remo en una mano, coloca con majestad la otra en la cintura. Intrépido arrostra todos los peligros, y se arroja con alegría sobre un leño en medio de un mar tempestuoso. Acompañado de sus perros, con una lanza en la mano recorre los bosques interminables; allí le declara la guerra al tigre, al león, al zabino, y al tatabro; triunfa, y cargado de los despojos de estas fieras, vuelve orgulloso á ponerlos con desdén y dureza á los piés de la que hace el objeto de sus amores. Sus bosques, estos bosques amados de que saca la mejor parte de su subsistencia, hacen sus delicias y los mira como el asilo de su libertad. Aquí respira un aire embalsamado y libre, se halla independiente y todo lo

tiene bajo su imperio. Las mismas fieras son para él un patrimonio inagotable; estas son sus vacadas y sus

El mulato es descrito como un ser fuerte e independiente que rehúsa hacer parte de cualquier orden en tanto el entorno que habita le permite subsistir sin la necesidad de los constreñimientos sociales. Incluso Caldas señala que para este el amor posee un carácter duro que lo convierte en un tirano y a sus mujeres en seres infelices. En contraste, el indígena es representado como un ser sumiso y de carácter dulce que tiene costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas:

> Si comparamos á éstos con el indio y las demás castas que viven sobre la cordillera, verémos que aquél es ménos bronceado, sus facciones se parecen á las de los que viven en las costas: el pelo cerdo y absolutamente lacio. Estos son más blancos y de carácter dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven á ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo. El pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas recobran todos sus derechos. Aquí no hay intrepidez, no se lucha con las ondas y con las fieras. Los campos, las mieses, los rebaños, la dulce paz, los frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes. Un culto reglado, unos principios de moral y de justicia, una sociedad bien formada y cuyo yugo no se puede sacudir impunemente, un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna, han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas crueldades, ese carácter sanguinario y feroz del mulato de la costa. Aquí se ha puesto en equilibrio con el clima; aquí las perfidias se lloran, se cantan, y toman el idioma sublime y patético

de la poesía.[110]

Como se analizó anteriormente, la diferenciación que Caldas establece entre el mulato de las costas y el indio de la cordillera está articulada alrededor de la influencia que el clima y la geografía tienen sobre cada uno de estos grupos. Si bien se señala que el indio es menos bronceado, lo que lo diferencia tajantemente del mulato es la vida sedentaria y laboriosa que el medio propicia y que, desde la perspectiva del autor, favorece el culto a los principios de la moral y la justicia, que se contraponen al carácter sanguinario y feroz del mulato. Por su parte, la distinción que se propone en el texto entre las mujeres mulatas y las indias de la cordillera no deja de sorprender a una investigadora contemporánea: para Caldas, las mujeres indias tienen belleza definida por sus rasgos y perfiles delicados que se corresponden con el pudor, el recato y las ocupaciones domésticas; si se sigue el sentido de la comparación, se podría pensar que el autor no ve la belleza en las mujeres mulatas a las que, por oposición, asocia con la indecencia y la osadía. De acuerdo con Alfonso Múnera:

> Caldas interpretó el territorio y los habitantes del virreinato desde una postura metodológica que le permitió identificar y hacer comprensible la geografía de los Andes como el área de la civilización y el progreso, y las tierras calientes como geografías de la barbarie y del atraso. Caldas fue quizás el creador, en nuestro medio de la visión sobre la cual se fundamentaría una y otra vez, a lo largo del siglo XIX y bien entrado el XX, el discurso hegemónico de la república andina, en el cual los valles y mesetas de las grandes cordilleras encarnaron el territorio ideal de la nación, y las costas, las tierras ardientes de los valles ribereños, los llanos y las selvas el "otro", la

imagen negativa de una América inferior, tal como se había concebido desde Europa.[111]

La observación de Múnera resulta pertinente por la actualidad que adquieren los escritos de Caldas publicados en el *Papel Periódico Ilustrado* más de siete décadas después de su primera edición en el *Semanario del Nuevo Reino*. La diferenciación entre los mulatos de las costas y los indios de la cordillera reforzaba la oposición entre barbarie y civilización que se le atribuía a cada región y a cada grupo social. Sin embargo, lo que aparece como algo novedoso en el *Papel Periódico* es el empleo del grabado con la descripción que lo acompaña: los indios de la cordillera que Caldas describe han sido convertidos en un tipo social particular, el de la raza indígena del Cauca; los mulatos, por el contrario, no son representados visualmente; su ausencia los deja por fuera del registro visual de los pobladores nacionales.

Ahora bien, en el caso de los indígenas del Cauca —los mismos que volverán a ser objeto de la labor misional a partir de las últimas décadas del siglo XIX— la asociación entre la imagen, el título y el texto constituye un nuevo dispositivo de representación en el que los escritos de Caldas adquieren un sentido más preciso a través de la ubicación regional, racial y de oficio de los indígenas de la cordillera y de la creación de un referente visual para identificarlos; en la imagen se destaca su modo recatado de vestir, su laboriosidad y una postura corporal que indica sumisión. A pesar de su presencia a través de la imagen, la pregunta que surge es si estos personajes están siendo representados como un "nosotros" en cuanto habitantes de la cordillera o como unos

"otros" en la medida en que han sido convertidos en un tipo social que puede ser visto y al cual se puede describir.

La comparación de la manera como se representan las élites y los tipos sociales puede dar pistas al respecto: como se analizó anteriormente, la imagen de Caldas en cuanto mártir de la patria y símbolo de virtudes fue reforzada a través de las representaciones visuales y escritas que de él se hicieron en el *Papel Periódico Ilustrado*; se le mostraba como parte de un linaje de hombres a los cuales admirar y cuyo legado era actualizado con las notabilidades nacionales del presente, a las cuales se representaba de manera similar a Caldas. Por su parte, y siguiendo una tradición que en el país se había instaurado desde mediados del siglo XIX con la Comisión Corográfica y con artistas como Ramón Torres Méndez (1809-1885)[112], los tipos sociales eran utilizados para representar a los personajes anónimos y pintorescos que se consideraban característicos de una región, un oficio, una raza y una clase social. No hacían parte del "nosotros" de la élite, sino del pueblo considerado como un "otro" que puede ser apropiado y mirado porque no se le concedía el derecho a la intimidad: la mirada del dibujante o el escritor costumbrista los dejaba al descubierto, los presentaba a la vista de todos. En el escrito sobre "La vergonzante", Francisco de Paula Carrasquilla hace una observación que puede dar pistas sobre lo que significa estar expuesto a la mirada:

> Allanar e Invadir un domicilio, fuera á la verdad cosa irreprochable en estos tiempos de civilización á que felizmente hemos llegado; profundizar las interioridades de una vida privada y sacar sus secretos á la luz pública,

> sería delito de lesa humanidad, pero á la Señora Vergonzante no se le ha conocido domicilio fijo, es de junco parado, y carece, por consiguiente, de vida privada. La más dolorosa de las vicisitudes que tiene en sí la clase desvalida y sin amparo, es la de verse entregada en cuerpo, alma y fealdad á la avidez de la observación general. La falta absoluta de oscuro rincón donde ocultar la miseria y las angustias á ella consiguientes, es la más grave de las faltas, y el duro suplicio de mendigar un pan de puerta en puerta, construye aquella frase monstruosa y amarga de: "se ha quedado en la calle."[113]

Mientras que las élites tenían derecho a la intimidad y por tal razón se representaban a través de un género particular como el del retrato, los sectores populares carecían de vida privada, estaban expuestos a la mirada de un observador que los representaba "con toda su fealdad", por eso Carrasquilla resaltaba el drama que significaba para una mujer *venida a menos* que perdiera el espacio privado donde ocultaba su situación para pasar al espacio público en el que su pobreza era expuesta a la mirada. Los retratos de las élites generalmente las ubicaban en espacios privados o con fondos neutros que poco decían de su cotidianidad y lo que expresaban era para reforzar su representación como civilizados, aparecían como hombres ilustres y elegantes en actitud corporal contenida y con expresión reflexiva; cuando estaban en un escenario público era para exaltar un instante heroico de su vida, como puede observarse en la obra *La despedida de Caldas,* anteriormente analizada. Los tipos sociales, por su parte, aparecían por fuera del ámbito de lo privado, en espacios públicos y con todo su cuerpo expuesto al espectador, la atención no estaba puesta en su rostro sino en el conjunto de su corporalidad, generalmente

sus pies se mostraban descalzos o descubiertos, lo cual sugiere un tipo de lectura de estos personajes desde lo pedestre y no civilizado.

En un grabado publicado en diciembre de 1884, titulado *Clase nocturna de acuarela en San Bartolomé,* se hace explícita la práctica a través de la cual se llevaba a cabo la representación visual de los tipos sociales (imagen 14). En la imagen se muestra a un grupo de alumnos de la clase en un espacio cerrado iluminado con luz artificial. Ellos observan y registran una figura que está posando para ellos ataviada con ruana, pantalón y sombrero y que tiene un bastón en la mano. El grabado con la imagen de dicho personaje es publicado en el mismo número, y en la sección notas y grabados se señala que se trata de un campesino y que su aparición en el *Papel Periódico* obedece a que el creador de dicha acuarela ganó el primer premio de la técnica de aguada en el Colegio de San Bartolomé. En este sentido, la importancia de la imagen se da por el ejercicio técnico que posibilita, pues se privilegia el trabajo con relación al volumen y la luz. El rostro del personaje no se ve, sino solo su cuerpo ataviado con la vestimenta que lo caracteriza, e incluso no parece en realidad un ser humano sino una especie de maniquí (imagen 15).

Al aproximarse a este par de grabados llama la atención el tipo de ejercicio que los estudiantes realizan: el modelo está en un espacio cerrado, no se trata de una escena callejera que es pintada para luego ser pasada al grabado, sino de una composición pensada como un ejercicio estético. Si tomáramos solo la imagen del grabado del campesino, podríamos pensar que se trata de un re-

flejo de la realidad cotidiana, pero al verla a la luz de la imagen de la *Clase nocturna de acuarela en San Bartolomé* lo que aparece con contundencia son las prácticas a través de las cuales se produce una representación. Aunque el realismo académico de la imagen nos confunde como espectadores, ni esta imagen ni las demás que aquí se analizan son espontáneas, más bien se trata de escenas construidas que recortan, organizan, encuadran la realidad y la acomodan. No vemos la cotidianidad de las personas de finales del siglo XIX, lo que vemos más bien es lo que el artista y el grabador deciden mostrarnos y lo que los encargados de la publicación seleccionan para ilustrar el quincenario.

IMAGEN 14. *CLASE NOCTURNA DE ACUARELA EN SAN BARTOLOMÉ*.
GRABADO DE BARRETO.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 81 (20 DE DICIEMBRE DE 1884)

IMAGEN 15. *CLASE DE ACUARELA EN SAN BARTOLOMÉ*.
AGUADA DE B. HEREDIA / GRABADO DE BARRETO.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 81
(20 DE DICIEMBRE DE 1884)

IMAGEN 16. *LA VERGONZANTE*. GRABADO DE RODRÍGUEZ. *PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO* I, NO. 5 (15 DE OCTUBRE DE 1886)

En el caso del grabado de la vergonzante (imagen 16) que acompaña el texto que se analizó más arriba, se alcanza a distinguir el rostro, sin embargo la representación de su cuerpo y del espacio tiene también gran importancia: una mano, así como el rostro y el cuello están al descubierto, mientras que el resto del cuerpo está envuelto por una falda y un pañolón. Se encuentra en un espacio abierto y está acompañada por sus enseres y comida, recostada de forma resignada y pasiva. Llama la atención que mientras en el conjunto del *Papel Periódico Ilustrado* apenas aparece el retrato de una mujer notable (Silveria Espinosa), las mujeres de los sectores populares, o aquellas *venidas a menos,* son representadas visualmente de manera frecuente; se las ubica en el ámbito de lo público a diferencia de lo que ocurre con las mujeres

de élite a las que se les suele confinar a lo doméstico. Además de la vergonzante, la orejana y la mujer de los vendedores de aves de corral, las mujeres del pueblo son representadas en los grabados de *Los indios leñadores de la sabana de Bogotá* (imagen 17) y *Los leñadores* (cercanías de Bogotá; imagen 18), desarrollando la misma actividad que los hombres, en este caso, llevando sobre su cabeza y espalda pesadas cargas de leña. Igualmente, se las presenta en camino a su trabajo en el grabado *La lavandera de Bogotá en tránsito a Chapinero* (imagen 19).

IMAGEN 17. *LOS INDIOS LEÑADORES DE LA SABANA DE BOGOTÁ.*
GRABADO DE GREÑAS.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO III, NO. 62 (1 DE ABRIL DE 1884)

IMAGEN 18. *LOS LEÑADORES (CERCANÍAS DE BOGOTÁ)*.
FOTOGRAFÍA DE RACINES / GRABADO DE FLÓREZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 84 (5 DE FEBRERO DE 1885)

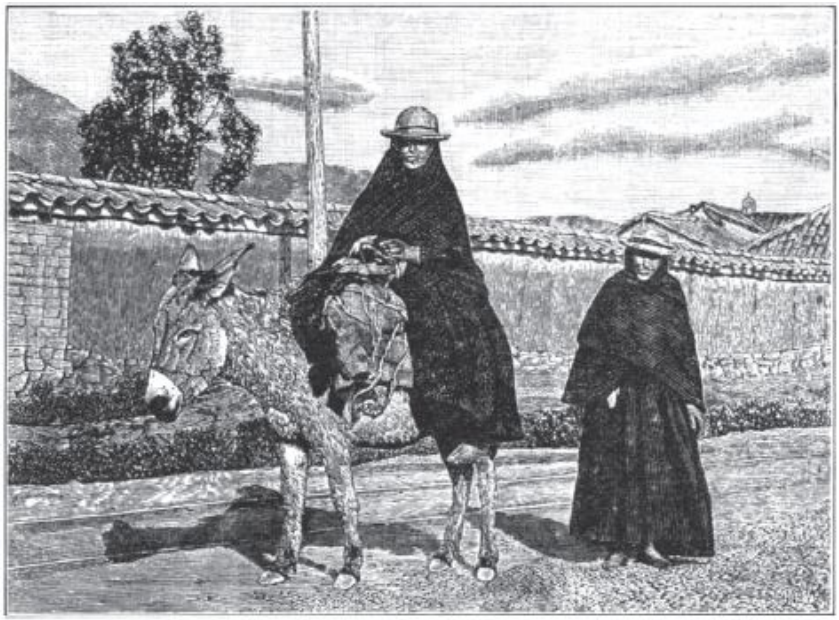


IMAGEN 19. *LA LAVANDERA DE BOGOTÁ EN TRÁNSITO A CHAPINERO.*
GRABADO DE GREÑAS.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 90 (1 DE MAYO DE 1885)

En el número en el cual aparece el grabado de *Los indios leñadores de la Sabana de Bogotá* (imagen 17), se advierte que la imagen debe asociarse con un texto que había aparecido en una publicación anterior, titulado "El puente del común y sus inmediaciones". En dicho texto se resalta la fortaleza de las mujeres que cargan leña, ya sean estas jóvenes o ancianas, y la robustez que adquieren desempeñando su oficio. Esta asociación entre el oficio y el aspecto físico llama la atención; por ejemplo, en la mayoría de los grabados que representan tipos característicos de Bogotá y sus inmediaciones, estos son clasificados como indios o mestizos; los grupos sociales de las clases bajas, así como los campesinos, se asocian entonces con tipos raciales definidos. Los leñadores, por ejemplo, eran representados en algunos casos como indios y en

otros como mestizos, pero se señalaba que en ellos predominaban las facciones de indios, a excepción de algunas mujeres de familias montañesas cuyos caracteres "revelan una fuerte proporción de sangre de la raza blanca si no en toda su pureza". Ahora bien, Liborio Zerda (1830-1919) aclaraba que para poder ver tales facciones de las mujeres "era necesario pasarles por el rostro una esponja humedecida, para quitarles el mugre y el tizne habituales"[114], como si a simple vista su presentación solo permitiera clasificarlas como de raza india. La asociación entre indio y campesino de la Sabana en la representación de estos tipos sociales contrasta con la que se va a hacer, en las primeras décadas del siglo XX, en la pintura neocos- tumbrista de gran formato, donde los campesinos son nombrados a secas, se les quita el calificativo racial de indios y se supone que son mestizos[115].

LA REPRESENTACIÓN DE INDIOS Y AFRODESCENDIENTES

En su libro *Visión, raza y modernidad,* Deborah Poole plantea la relación entre los discursos visual y racial. De acuerdo con esta autora,

> La fascinación científica y voyeurística de los grabados, y en especial de las fotografías de gente y lugares no-europeos que circuló en la Europa del siglo XIX, estaba relacionada en parte con las formas en las cuales su naturaleza material de objetos visuales dio soporte a la —emergente— idea de raza como un hecho material, histórico y biológico. La teoría racial construyó sus clasificaciones comparando a unos individuos con otros y luego clasificándolos. Al interior de cada "raza", se consideraba que algunos eran

> equivalentes a otros en tanto representantes de su tipo. Según las categorías raciales, se comparaba a los individuos con el propósito de asignarles tanto una identidad como un valor social relativo.[116]

Guardando las salvedades propias de las diferencias que existen entre representar al *otro* que vive en un continente diferente y al *otro* que cohabita el territorio nacional, la reflexión que Poole propone resulta sugerente para aproximarse al conjunto de imágenes que aparecen en *Papel Periódico Ilustrado* y que luego van a circular en otros medios impresos como las tarjetas de visita. Aunque las láminas de la Comisión Corográfica y las elaboradas por Ramón Torres Méndez habían circulado con anterioridad y en algunos casos estaban asociadas a textos, las de la referida publicación estaban en un mismo espacio (el del quincenario) y conforman un conjunto organizado, una serie sistemática y periódica que además estaba asociada con textos y comentarios específicos, todo lo cual significaba la posibilidad de comparar y diferenciar distintos grupos sociales. Sin embargo, y como se ha planteado hasta aquí, si bien la diferenciación que se propone en dicha serie estaba relacionada con el problema de la raza, al ver el conjunto de las imágenes y las descripciones, pareciera que lo que prima en tal diferenciación es el lugar social que se detenta.

En términos generales, las descripciones escritas que hacen referencia tanto a la fisonomía como al carácter, así como las imágenes, sugieren la existencia de sectores sociales diferenciados: unos que se representan asociados a un tipo de oficio específico (reclutas, jauleros, estereros, leñadores, voceadores de periódico, lavanderas, etc.), o a una región en particular (orejanos, tipos bo-

gotanos o de la sabana de Bogotá), y otros que son concebidos como notables del pasado o del presente, que se escenifican como individuos y sus virtudes son objeto de admiración. La raza asociada a la fisonomía y al carácter no es sino uno de los elementos que se pone en juego a la hora de establecer las clasificaciones entre tipos, y de separar a los notables de las colectividades.

En el caso de los grupos sociales que en la actualidad se denominan a sí mismos como afrodescendientes, hay en la publicación pocas referencias: la anteriormente citada de Caldas, que hacía alusión a los mulatos de las costas, y tres imágenes con sus respectivos textos en las que aparecen Matea Bolívar (17731886), el ama de brazos del libertador; el prócer de la Independencia Leonardo Infante (1795-1826), y el poeta Candelario Obeso (1849-1884). Con respecto a Matea Bolívar, se cuenta de una visita que hicieron Alberto Urdaneta, Manuel Briceño y otros *notables* a la casa de Simón Camacho, un sobrino nieto de Bolívar,

> En el corredor de la casa de la señora Camacho encontramos sentada entre las señoras, cuidada como una reliquia, á una mujer de color, baja de cuerpo, llena la cara de arrugas, vestida de zaraza, limpia y bien aplanchada la ropa y con un pañuelo de hilo atado á la cabeza, llevando en la mano un grueso bastón. Aquella era Matea, la china de Bolívar —como decimos en Bogotá— la que con él había jugado cuando niño, la que había alzado en sus brazos al que más tarde debía ser el Libertador de un mundo.[117]

La aparición de Matea en la publicación era importante en cuanto reliquia, en cuanto testimonio de la vida de Bolívar y de

otros próceres como Ricaurte. No se hace mayor referencia a su carácter, solo a los recuerdos que conservaba en la época. En el grabado que acompaña el texto (imagen 20) se muestran su rostro y sus manos, y su figura es presentada para que el observador la mire como testimonio de otra época. Manuel Briceño señala que es una buena mujer y su clasificación como "china" se une a la que la designa como negra y esclava.

Por su parte, el texto y el grabado que hacen referencia a Leonardo Infante lo presentan como un héroe y mártir de la Independencia destacado por su valentía y por sus acciones militares. El número 90 de *Papel Periódico Ilustrado* tiene un grabado de su retrato como portada y a continuación el educador bogotano José Belver (1808-1887)[118] escribe un perfil biográfico en el que relata su ingreso a las tropas patrióticas "no sabemos si conscripto ó presentado voluntariamente al servicio de aquella causa", sus hazañas militares en Venezuela y la Nueva Granada y su papel principal en batallas como las de El Pantano de Vargas y Boyacá. El relato lleva al lector hasta el año de 1823, cuando Infante se instala en Bogotá. En ese momento la historia da un giro. Belver cuenta que, llevado por una pasión, Infante comete un crimen y por tal razón se le quitan las insignias que había conseguido y es ejecutado en 1826 por el ejército de la República.

IMAGEN 20. *MATEA BOLÍVAR*.
DIBUJO DE URDANETA /
GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO III,
NO. 53 (28 DE OCTUBRE DE 1883)

IMAGEN 21. *LEONARDO INFANTE*.
DIBUJO DE TORRES MÉNDEZ /
GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV,
NO. 90 (1 DE MAYO DE 1885)

El distinguido personaje del que hemos venido hablando era de color moreno, y moreno tan oscuro como el que más; pero esto no obstante, sus facciones no eran como lo son generalmente las de la raza africana. INFANTE era de una estatura más bien alta que baja, ancho de espalda y muy bien

> musculado. Su nariz no era ancha ni sus labios eran gruesos; tenía pie pequeño y delgado; era elegante y garboso en su modo de andar, aun después de haber quedado cojo. Carecía de instrucción hasta el punto de no saber leer ni escribir, y sin embargo, sus modales eran finos y su trato agradable.[119]

El homenaje que se hacía a Infante en este número de *Papel Periódico Ilustrado* parecería ubicarlo dentro de la serie de las notabilidades, al estar incluido en el álbum de los próceres y mártires de la Independencia al lado de otros patriotas como Ricaurte, Santander o Soublette. Sin embargo, en la representación escrita, al final de la narración, se produce el quiebre ya señalado: después de sus actos heroicos y en el intento de llevar una vida tranquila, una pasión lo conduce a la muerte y en ese momento sale a relucir su fisonomía que lo identifica como negro, a pesar de que se hace la salvedad de que sus facciones no eran las características de la raza africana. Infante había adoptado el vestido y las formas de comportamiento de las élites, pero en todo caso no tenía instrucción, y desde la presentación del retrato se advierte que: "no lleva el facsímile de la firma, porque Infante no sabía escribir".

Aunque el retrato realizado por Torres Méndez y grabado por Rodríguez (imagen 21) lo presentaba como un hombre erguido y elegante, llevando de manera decorosa el uniforme y las insignias militares, la lectura del texto que lo acompaña permitía concluir que, si bien se había admitido la transgresión del lugar social que Infante ocupaba por su pericia en la guerra (era descrito como un brioso coronel, caracterizado por el manejo de su aterradora lanza, su impavidez y arrojo), el final de su vida lo había

devuelto a las pasiones y le había impedido mantener la gloria alcanzada. Con todo, Belver restituye en un párrafo aparte su memoria; señala que le hubiera gustado omitir el hecho que motivó su *ignominioso suplicio,* pero debido a que "la historia debe ser para las generaciones futuras fiel intérprete, tanto de las buenas como de las malas acciones", resuelve no callarlo e invita a los lectores a compadecerse de Infante y recordar solo su heroísmo, su valor y los servicios prestados a la patria. Sin embargo, Belver apenas enuncia las irregularidades que existieron en el juicio que se le hizo a Leonardo Infante y las pasiones que, al parecer, estaban detrás de su condena. Al respecto Constancio Franco señala:

> Instruido el proceso, bajo la Presidencia del Jeneral Santander, no resultó la prueba requerida por las leyes para llamar a juicio al acusado; no obstante esto, fué juzgado i condenado a muerte!
>
> Para que dictara este fallo la Corte marcial, se tuvo que apelar a infinidad de abusos que menoscabaron la dignidad de aquella Corporación violándose leyes vijentes a fin de poder fusilar a uno de los mas meritorios entre los libertadores de la Patria.[120]

Con Infante se llevaba a cabo un proceso de inclusión/exclusión que lo ubicaba en la frontera de la integración social y cultural, pero que al final lo devolvía al espacio de la diferencia. No se trataba de un tipo social, pero tampoco era representado como el resto de notabilidades a través del retrato que privilegiaba su rostro; más bien aparece en un escenario neutro (no el de sus hazañas heroicas como en el caso de Caldas), de cuerpo entero y sin el facsímil de su firma, a medio camino entre el retrato y la representación costumbrista del tipo social. La falta de instrucción

de Infante, así como su procedencia social y su color de piel hacían que la configuración de su imagen como héroe fuera problemática. En el siguiente capítulo se retomará este tema a propósito del lugar que se le da a este prócer dentro del Museo Nacional.

Por último, el homenaje que se le hace a Candelario Obeso con motivo de su muerte, en el número 74 de *Papel Periódico Ilustrado,* lo muestra como un dulce poeta de notables cualidades y clarísimo talento. Obeso había entrado en los círculos de letrados bogotanos gracias a su talento y educación; había nacido en la ciudad de Mompós, en 1849, y con el auxilio de una beca pudo iniciar sus estudios en el Colegio Militar, en Bogotá y, posteriormente, continuarlos en la Universidad Nacional, donde se convirtió en un alumno destacado. El escritor Julio Añez (1857-?)[121], quien realizó el perfil biográfico, señalaba que para mantenerse en sus estudios Obeso había vencido todo linaje de obstáculos con resignación; y lo describía como un hombre apasionado. Señalaba además que

> [...] lo que forma el adorno más bello de su corona de poeta es ese género exclusivamente suyo que se conoce con el título de *Cantos populares de mi tierra,* escritos en el lenguaje rudo y deficiente del boga del Magdalena, é impregnados de esa dulce melancolía que respiran todos los cantos de nuestro malogrado amigo.[122]

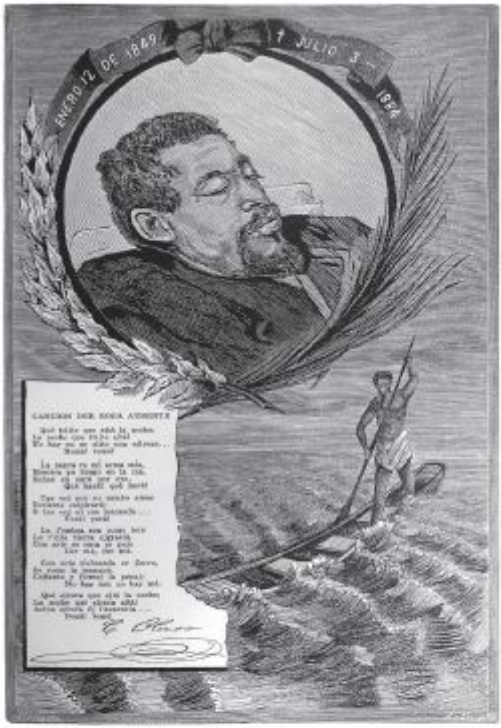


IMAGEN 22. *CANDELARIO OBESO*.
DIBUJO DE URDANETA / GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV,
NO. 74 (1 SEPTIEMBRE DE 1884)

Obeso parecía ser el mediador entre el mundo de los bogas del Magdalena y el de los letrados bogotanos; si bien su formación le permitía hacer parte del segundo, su origen lo ubicaba en el lado de la melancolía y de aquellos cantos populares: era capaz de convertir en poesía el lenguaje de los bogas, calificado como rudo y deficiente. La representación visual que se hace de Obeso muestra ese lugar entre dos mundos (imagen 22): en la parte superior de la composición sobresale sobre el paisaje la corona fúnebre del poeta; en el interior de esta se presenta a Obeso en su

lecho de muerte, retratado como un notable, destacando su rostro que daba cuenta de su singularidad como individuo (las facciones de su cara así como su cabello permitían ver que se trataba de un mulato); en el fondo, un paisaje compuesto por un amplio cielo que se une con las aguas agitadas de un río; y debajo de la corona, un boga surca las aguas en una pequeña embarcación. De este último personaje apenas se puede distinguir su cuerpo medio desnudo y el gesto que hace con los brazos para mantener a flote la canoa; a un costado, un trozo de papel en el que aparece la *Canción del boga ausente* firmada por Obeso. Su figura estaba, pues, entre el boga y el texto escrito, en un espacio intermedio entre la civilización y la barbarie, entre lo intelectual y lo natural. Con todo, el reconocimiento que se le había dado a Obeso en la sociedad bogotana era entendido por el autor del obituario como un gesto propio de las naciones civilizadas:

> El cadáver llevado hasta el cementerio á hombros de sus amigos era acompañado por personas de todas edades y condiciones: allí se dieron cita todos los gremios, para dar una prueba palpable de cuánto saben conquistar en una sociedad civilizada un elevado carácter, un talento bien cultivado y la práctica de notables cualidades.[123]

Su carácter, su talento y las cualidades que practicaba le habían dado a Obeso un lugar en los círculos letrados de su época. Sin embargo, detentar tal lugar no borraba su origen, por el contrario, lo ubicaba en un espacio de frontera en el que posiblemente estaban otros sectores emergentes que no encajaban fácilmente en la oposición que implicaba la representación de los notables por un lado y de los tipos sociales por el otro.

Los indígenas ocupaban un lugar no menos complicado en este binomio entre notabilidades y tipos sociales, si bien, como se señaló más arriba, a los sectores populares de Bogotá y sus alrededores se les denominaba como indios, al igual que a algunos tipos de otras provincias, su representación era bastante más compleja que esto, en cuanto el lugar que ocupaban en el pasado de la nación era un terreno de disputa, al igual que la presencia de una gran cantidad de grupos *no reducidos* en los márgenes de la nación.

En la segunda mitad del siglo XIX se desarrollaron visiones contrapuestas sobre el pasado prehispánico y la conquista. Por una parte el liberal Joaquín Acosta (1800-1852) escribió *El Descubrimiento y la Colonización de la Nueva Granada en el siglo decimosexto* y José Antonio de Plaza *Las Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su Descubrimiento hasta el 20 de julio de 1810*. Estos textos se referían a las épocas del descubrimiento y la conquista y configuraban una interpretación de la dominación española centrada en la idea de que esta había sido una cadena de ignorancia, superstición y servidumbre. Así mismo, la publicación de un conjunto de obras referentes a los grupos prehispánicos, especialmente a los muiscas y a los incas, intentaba inventar un origen nacional diferente al proporcionado por los referentes coloniales[124]. Por otra parte, en 1869 se publicó la *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* del publicista conservador José Manuel Groot (1800-1878). Este escrito cuestionaba el imaginario negativo construido sobre la época colonial exaltando el papel civilizador de la Iglesia y los legados de las instituciones colonia-

les. Políticos como Miguel Antonio Caro defendieron dicha postura argumentando que la nación colombiana tenía su origen en la conquista de América en cuanto que, desde ese momento, se había desarrollado la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización (la latina).

En el *Papel Periódico Ilustrado* el espacio en el que apareció la representación de los indígenas del pasado de manera más amplia fue la serie de artículos de "El Dorado", escritos por el médico conservador Liborio Zerda[125] y publicados a partir del No. 11. El título mismo de la serie da cuenta de la perspectiva de los textos; en ellos se hacía un recuento de los grados de civilización alcanzados por diferentes grupos indígenas del país a la llegada de los conquistadores, en particular de los muiscas, los chocoes y los panches. De acuerdo con Zerda, las principales civilizaciones americanas, los incas, los pueblos mexicanos y los muiscas, estaban en la Edad de Bronce para tal época, pero su proceso civiliza- torio fue interrumpido:

> [...] la ley del progreso social no dio tregua á las tribus y naciones americanas que marchaban lentamente hacia él; era indispensable que la civilización europea viniera en ayuda del continente descubierto por Colón. Desgraciadamente muchos de los conquistadores de estos países fueron aventureros insaciables en su sed de oro, y no comprendieron la importancia de una selección progresiva y pacífica de estas populosas naciones.
>
> Las generaciones presentes disfrutan de la benéfica influencia del fierro y de la imprenta, que son elementos poderosos de civilización. Con esta nos toca, no solamente, levantar la memoria de las edades y del edificio social de nuestros antepasados, sino también liberar del exterminio las innumerables

> tribus que existen degradadas y envilecidas, fuera del alcance protector de nuestros centros de población. Este es el dorado que debiéramos conquistar.[126]

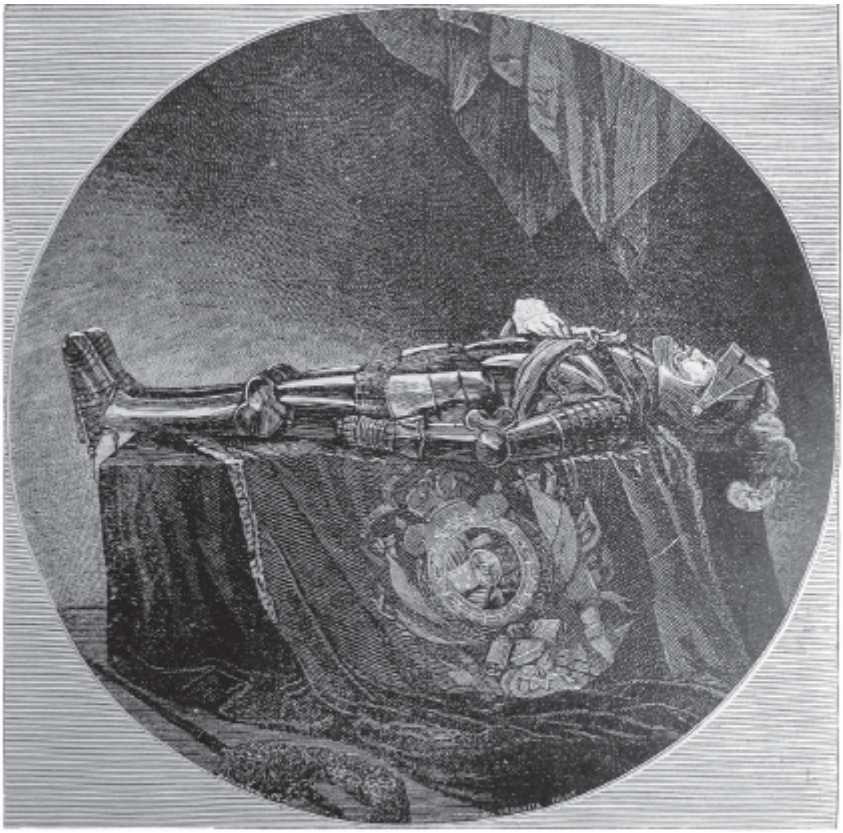
La conquista de América se presentaba así como un proceso inevitable, como una ley que implicaba que los pueblos menos avanzados fueran sometidos por aquellos que se suponía estaban en un grado más alto de civilización. Aunque se criticaba la manera como algunos conquistadores habían llevado a cabo el proceso civilizador, Zerda señalaba que los europeos habían venido en ayuda de los pueblos americanos trayendo el hierro y la imprenta y que, de una manera similar, los ciudadanos del presente debían ayudar a las innumerables tribus que habitaban el territorio nacional, pues estas se suponían degradadas y envilecidas.

La degradación de los indígenas del presente aparecía como una idea recurrente en las páginas de la publicación. De acuerdo con intelectuales como el mismo Zerda, el médico Ignacio María Gutiérrez Ponce (1850-?) y el escritor y dibujante Lázaro María Girón (?-1892), los pobladores actuales habían perdido el camino de la civilización, habían vuelto a la Edad de Plata, y ni siquiera eran capaces de reconocer lo que sus antepasados habían alcanzado: los indios actuales no sabían hacer la chicha como se hacía en otros tiempos y por esto ahora sus efectos eran tan dañinos[127], vivían en chozas miserables que no se asemejaban a los pintorescos caseríos que llenaban la Sabana en el tiempo de los conquistadores[128] y habían olvidado hasta la lengua de sus progenitores[129], por lo cual se justificaba un proceso civilizatorio que, como veremos más adelante, se llevaría a cabo a través de la crea-

ción de misiones en las zonas de frontera. Por tal razón, aunque algunas de las actuaciones de los conquistadores eran criticadas, los diferentes autores rescataban siempre la labor de los misioneros[130].

En cuanto a la representación visual de los indígenas del pasado y de las tribus del presente, salta a la vista su ausencia en cuanto sujetos. De los primeros se presentaban fundamentalmente "tesoros" que daban cuenta de su existencia, ya se tratara de monumentos, objetos o instrumentos de diversa índole. No se logró configurar una imagen visual de sus rostros ni tampoco escenas de sus historias, solo eran visibles los objetos que se configuraban como materialidades mudas o las momias que daban cuenta de su muerte, de una presencia fantasmal que venía de sepulcros abiertos, profanados y saqueados (imagen 23). Una diferencia enorme se hace visible en las representaciones visuales de la tumba del conquistador Quesada (imagen 24) y esta de los aborígenes de Antioquia.

IMAGEN 23. *SEPULCRO DE LOS ABORÍGENES DE ANTIOQUIA*.
COMPOSICIÓN Y DIBUJO DE URDANETA / GRABADO DE RODRÍGUEZ.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO I, NO. 16 (20 DE MAYO DE 1882)



Cuadro de Alberto Urdaneta - Grabado de Dandenarde

IMAGEN 24. *GONZALO JIMÉNEZ DE QUESADA, MUERTO.*
CUADRO AL ÓLEO ORIGINAL DE URDANETA / GRABADO DE DANDENARDE.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO V, NO. 114 A 116 (29 DE ABRIL DE 1888)

En la imagen de Quesada muerto, todo es ceremonia, todo habla de honor: la composición visual, la postura corporal, su armadura, el estandarte y las banderas; en la tumba de los aborígenes de Antioquia se presenta un par de momias anónimas frente a las cuales no se establece una relación de cercanía sino de distancia. Mientras que frente a la primera el observador debe asumir una actitud de respeto dada la solemnidad de la imagen, la

segunda muestra unos cuerpos expuestos a la mirada para ser estudiados y aprehendidos, mas no venerados.

Las tribus del presente, que apenas si aparecían en las representaciones escritas con artículos como el citado anteriormente sobre los achaguas, no existían visualmente, eran una ausencia que solo se enunciaba para señalar lo que la sociedad civilizada debía hacer con ellos. Por ejemplo, la imagen que acompaña al artículo sobre los achaguas es un mapa en el que solo se da cuenta del territorio ocupado por los antiguos achaguas (no por los indígenas del presente) y de la actividad de los jesuitas durante el periodo colonial; como analizaremos más adelante, la representación visual de estos grupos solo empezará a tener lugar hasta comienzos del siglo XX, cuando será necesaria para hacer visible la labor emprendida por los misioneros.

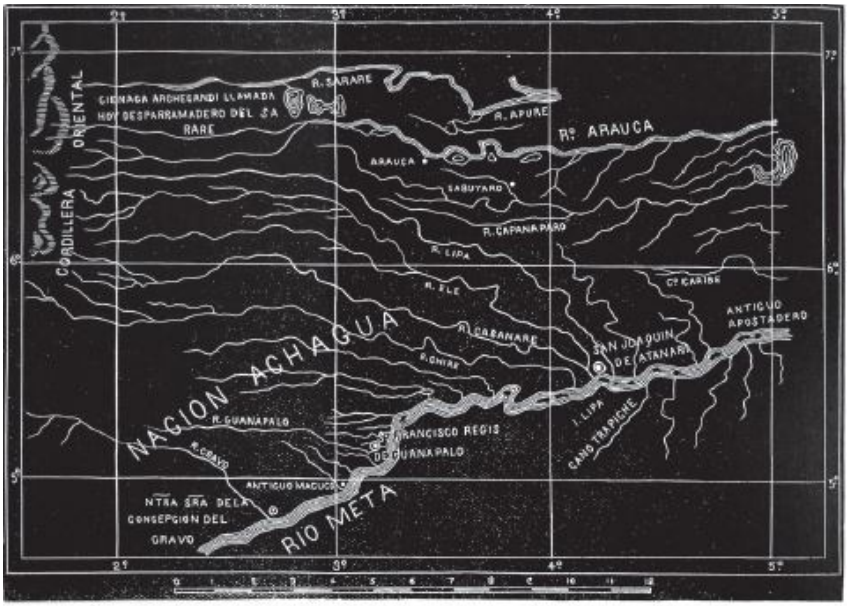


IMAGEN 25. *CROQUIS DEL TERRITORIO QUE OCUPARON LOS ANTIGUOS ACHAGUAS Y DE LAS MISIONES FUNDADAS CON ELLOS POR LOS JESUITAS.*
DIBUJO DE LÁZARO M. GIRÓN / GRABADO DE BARRETO.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO II, NO. 28 (1 DE OCTUBRE DE 1882)

EL MUSEO NACIONALDE COLOMBIA

El Museo Nacional de Colombia: la configuración de un espacio institucional y de una colección pública

Como se analizó en el capítulo anterior, con la emergencia de los nuevos Estados a comienzos del siglo XIX, las élites hispanoamericanas se enfrentaron a la necesidad de ordenar la diversidad de habitantes y territorios que debían ser convertidos en una nación. Emprendieron, entonces, la labor de organizar (en la medida en que sus escasos recursos lo permitían) expediciones científicas con el fin de explorar los territorios patrios y recoger muestras y objetos testimoniales para ser estudiados, coleccionados y exhibidos. Inmersos en la tradición cultural occidental, los criollos se apropiaron de las prácticas de saber y de poder que habían empleado los europeos desde el siglo XVI, cuando con la exploración de ultramar aparecieron gabinetes de curiosidades en los cuales se exponían, tratando de adecuarlas a parámetros de clasificación definidos, las rarezas de los mundos recién descubiertos a su imaginación[131]. Tales gabinetes se fueron ampliando y diversificando entre los siglos XVII y XVIII hasta convertirse en un espacio privilegiado para la experimentación, el intercambio científico y el deleite artístico. Durante las últimas décadas del siglo XVIII y en el transcurso del XIX, pasaron de ser recintos privados a convertirse en museos que se emplearon para la difusión de la ciencia y las artes y para moldear a los ciudadanos creando una imagen de nación a través de la historia y la etno-

grafía[132]. Ahora bien, no hay que olvidar las continuidades y las rupturas existentes entre los gabinetes de curiosidades y los museos decimonónicos; como lo señala Irina Podgorny,

> [...] un museo, en nuestros días, designa una colección de objetos presentados al público general bajo la forma de exhibiciones permanentes ligadas por su origen a la definición de una ciencia, una historia y un arte nacionales en el marco de los estados-nación del siglo XIX. Un museo moderno implica, por un lado, una relación estable o permanente entre la colección y el espacio público donde se exhibe; por otro, el pasaje del deleite y la contemplación privada de los tesoros personales a una publicidad y un orden creados por el mismo museo; por esto, como señala Forgan, la continuidad entre aquellos museos renacentistas y los museos del siglo XIX es solo aparente.[133]

Y es que fue durante el siglo XIX que los museos se convirtieron en espacios de exhibición y, fundamentalmente, de representación de la civilización y el progreso de las naciones. No es extraño entonces que durante el primer siglo de vida independiente algunos Estados americanos hayan considerado importante la creación de museos para conservar, clasificar, estudiar y exhibir los objetos que se recolectaban en las ya mencionadas expediciones y los que habían empezado a coleccionar algunos miembros de las élites criollas desde finales del periodo colonial[134].

En este sentido, el estudio de los museos americanos del siglo XIX es un espacio privilegiado para observar la manera como se configuró un orden simbólico que pretendía normalizar la diversidad de recursos y poblaciones a las que se enfrentaban los na-

cientes Estados[135]. Dado el principio de organización taxonómica que ha guiado la práctica misma del museo como institución, lo que en él se hacía era poner en escena la nación de acuerdo con una clasificación que articulaba y normalizaba la diferencia: se trataba de hilvanar una serie de objetos variados que existían previamente dispersos y que provenían de contextos espaciales, temporales y culturales distintos, para crear una imagen de unidad que conjurara la fragmentación.

Siguiendo esta propuesta interpretativa, en los dos capítulos de esta sección se elabora una aproximación histórica al Museo Nacional de Colombia como institución, con el fin de analizar las representaciones sobre los pobladores del territorio patrio que se constituyeron alrededor de él. La idea entonces es contrastar las representaciones que se produjeron y que circularon en el contexto de una publicación liderada por las élites desde un *espacio civil* (como el de la prensa ilustrada) con las que se ponen en escena en una institución que hizo parte de la administración estatal (como el museo). En primera instancia, se hará referencia a algunas de las características propias del museo teniendo en cuenta su particular desarrollo en el transcurso del siglo XIX, en especial en el periodo que va de 1880 a 1912, y la función social y cultural que cumplió; en segundo lugar, se estudiará cómo se constituyeron las colecciones del Museo Nacional en dicho periodo, examinando la procedencia y el tipo de objetos que ingresaron, ya fueran estos donaciones, adquisiciones o remisiones. En el siguiente capítulo se analizará la manera como se catalogaron y exhibieron los objetos relacionados con los pobla-

dores del territorio y la variación de dicha clasificación durante el periodo en cuestión, para terminar comparando cómo se representaron segmentos específicos de la población y algunas de las implicaciones que tal forma de representación tenía.

La mayoría de los estudios que se han realizado hasta el momento sobre el Museo Nacional de Colombia han consistido en panorámicas generales sobre el devenir de la institución y de sus sedes en sus 185 años de historia. El libro *Itinerario del Museo Nacional de Colombia: 1823-1994*[136], elaborado por Martha Segura, recoge una amplia documentación concerniente a aspectos variados como la administración del museo, los diferentes edificios en los que ha estado ubicado, sus directores y las colecciones que alberga, y la presenta de una manera cronológica. Por su parte, los artículos incluidos en el No. 122 de la revista *Lámpara* analizan las diferentes etapas por las que ha pasado el museo[137], así como el origen de su pinacoteca[138], mientras que en la publicación electrónica *Cuadernos de Curaduría*[139] se han presentado investigaciones puntuales sobre piezas que conforman la colección y sobre los orígenes de la institución. Igualmente, algunos textos que acompañan los catálogos de las exposiciones permanentes y temporales y otros escritos que hacen parte de las ponencias publicadas en las diferentes versiones de la Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado se refieren a la labor del museo y sus colecciones[140]; en especial, el texto de Beatriz González titulado "Las imágenes del negro en las colecciones de las instituciones oficiales" da algunas pistas sobre la manera como han sido representados los pobladores afrodescendientes en las colecciones pú-

blicas del país[141].

Además de estos trabajos, las investigaciones de Clara Isabel Botero han tratado el tema de la configuración del pasado prehispánico a través de los vestigios arqueológicos. Por una parte, su tesis de licenciatura tiene como objetivo "realizar una revisión historiográfica acerca de los procesos y contextos de conformación de las colecciones arqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823-1938) y del Museo Antropológico y Etnográfico (1939-1948)"[142]. Partiendo de la idea de Néstor García Canclini según la cual el patrimonio existe como fuerza política si se teatraliza en conmemoraciones, monumentos y museos, Botero se propone estudiar estos últimos como sedes ceremoniales del patrimonio, indagando el tipo de tradiciones que se configuran alrededor de ellos. Botero observa los objetos indígenas que están presentes en la colección en diferentes momentos y los relaciona con coyunturas específicas de la vida del museo y con los desarrollos de la antropología y la etnografía en el país en el transcurso del periodo de estudio que analiza. Por otra parte, en el libro *El redescubrimiento del pasado prehispánico en Colombia: viajeros arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945,* Botero se propone

> identificar y analizar las fuentes y los elementos que incidieron en la construcción de actitudes y de conocimiento sobre las sociedades prehispánicas de Colombia en el periodo comprendido entre la creación de la República en 1820 y la década de 1940, cuando se creó una tradición científica colombiana en la formación, investigación y divulgación en arqueología.[143]

En este y el siguiente capítulo se discutirán algunas de las hipótesis y conclusiones a las cuales llega esta autora.

Por último, la investigación de María Paola Rodríguez ha indagado sobre el origen del Museo Nacional de Colombia, estudiando particularmente la manera como se define su carácter científico y "los mecanismos diplomáticos, financieros, legislativos e institucionales que el Estado desarrolla con el fin de lograr el progreso de las artes y las ciencias en la República"[144]. De acuerdo con la autora, en los primeros años de la vida republicana se constituyó un conjunto de redes científicas y de estrategias institucionales con el fin de poner al país en el ámbito del progreso. Sin embargo, las dificultades económicas, la fragilidad institucional y el conflicto armado impidieron que los proyectos lograran desarrollarse; en el caso del Museo Nacional y de la Escuela de Minas, el final de la década de 1820 marcará una disminución de su gestión.

Las investigaciones anteriormente reseñadas han permitido la recolección de buena parte de los documentos relacionados con el museo y han desarrollado reflexiones puntuales sobre su historia y sobre una parte de sus colecciones. Sin embargo, hasta ahora no se ha hecho un análisis detallado de la manera como estas colecciones se configuraron y pusieron en escena en el periodo comprendido entre 1880 y 1912, ni de la historia de la institución en este mismo lapso. Este capítulo y el siguiente abordan dichas temáticas partiendo de un corpus documental que proviene principalmente de los tomos 0 a 4 que reposan en el archivo histórico del museo, conformados por la correspondencia dirigida a los directores del periodo en cuestión, así como por algunas de las misivas de estos últimos. Entre estos documentos cabe des-

tacar las cartas de remisión y donación, pues en ellas se ha encontrado información valiosísima sobre cómo llegaban los objetos al museo, sobre qué donaba la gente y sobre el propósito de tales donaciones. Igualmente, se revisaron las guías y catálogos de dicha institución publicados entre 1880 y 1912 con el fin de entender cómo se clasificó la colección y aproximarse a la manera como estaba exhibida. Por su parte, la base de datos *Colecciones Colombianas,* elaborada por el equipo de la Curaduría de Arte e Historia del Museo Nacional fue de incalculable ayuda para cotejar las procedencias de los objetos y encontrar referencias adicionales sobre estos, al igual que los documentos transcritos en el mencionado libro de Martha Segura y la información bibliográfica suministrada por la Curaduría de Arqueología y Etnografía.

El museo como espacio institucional

Las primeras décadas de funcionamiento y el inicio de las colecciones, 1823-1880

El 28 de julio de 1823, cuatro años después de fundada la República de Colombia, se promulgó el decreto de creación de un museo y una escuela de minería en Bogotá, con el fin de promover las ciencias naturales consideradas como absolutamente necesarias en el país "para el adelantamiento de su agricultura, artes y comercio, que son las fuentes productoras de la felicidad de los pueblos"[145]. El museo y la escuela cumplirían la labor de difusión de las ciencias: el primero se encargaría de las asignaturas de carácter teórico y la segunda de las de carácter práctico[146]. El mismo año de 1823, al establecer mediante un decreto la cátedra de

botánica que se dictaría en el museo, se planteó también la necesidad de crear un herbario con el cual iniciaría la colección de plantas. Unos meses más tarde, se expidió una nueva disposición en la que se señalaba que los objetos de historia natural deberían ser albergados en la misma casa destinada a la Escuela de Minas, a la vez que se estipulaba que los colectores de objetos pagados por el Gobierno de la República "deberán salir a recorrer el país siguiendo la ruta y el tiempo que les prescriba el mismo director"[147].

El objetivo principal del museo fue difundir las ciencias, y para tal fin se veía como algo indispensable la creación de una colección de historia natural; además aparecía por lo menos la intención de mandar a un grupo de "colectores de objetos" a recorrer el país, lo cual permite inferir la relación que se había planteado entre las expediciones científicas y el enriquecimiento de las colecciones del museo. Por otra parte, también se convocaba a los diferentes departamentos para que mandaran los objetos preciosos que se encontraran en sus territorios:

IMAGEN 26. *MOMIA MUISCA.*
FOTOGRAFÍA DE RACINES / GRABADO DE BARRETO.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO IV, NO. 88 (ABRIL 1 DE 1885)

> Para enriquecer el Museo se dirigirán circulares á los departamentos de la República á fin de que se recojan cuantos objetos preciosos se encuentren de los tres reinos vegetal, mineral y animal, y que bien acondicionados bajo las reglas que se prescriban vayan remitiéndose á la capital de la República dirigidos á la Secretaría del Interior.[148]

La institución estaba pensada en este primer momento como un museo de historia natural en el que se reunirían *objetos preciosos*

de los tres reinos que traerían los colectores de objetos de sus expediciones y que serían enviados desde los diferentes departamentos a Bogotá, para centralizar en esta ciudad la representación de los recursos naturales de la nación y posibilitar su estudio. Sin embargo, ya en su inauguración, el 4 de julio de 1824, el museo contaba con una momia encontrada cerca de la ciudad de Tunja (imagen 26), y en 1825 se remitieron otros objetos curiosos: la medalla mandada a hacer por el Congreso colombiano en honor a Simón Bolívar, las banderas españolas de los cuerpos más veteranos vencidos en la Batalla de Ayacucho y el estandarte con el que Francisco Pizarro conquistó el Perú en 1533, enviados estos últimos por el General Antonio José de Sucre al Gobierno de Colombia, el cual ordenó colocarlos en el establecimiento en cuestión[149].

Así, el Museo de Historia Natural se convertía rápidamente en una entidad en la que, además de las muestras de animales, plantas y minerales, se empezaban a albergar los objetos provenientes de la Campaña Libertadora, ya fueran estos antigüedades, como el manto de la reina esposa de Atahualpa, o piezas históricas y conmemorativas, como el estandarte de Pizarro (imagen 27) y la corona de oro, brillantes y piedras preciosas que le presentó el pueblo de Cuzco a Bolívar (imagen 28)[150]. Se ponía entonces en escena la gloria de la nación representada por los trofeos de guerra que estaban obteniendo las tropas patriotas en su campaña.

A partir de 1828, debido a la inestabilidad política, el museo empezó a tener problemas financieros y se cerraron las cátedras que en él se dictaban, lo que disminuyó el flujo de remisiones de

piezas que era mantenido por los diferentes profesores. No obstante, es para esta fecha cuando se tiene conocimiento de la presencia en el museo de los primeros objetos que podríamos denominar etnográficos y artísticos; de acuerdo con el viajero Le Moyne, en él se encontraban armas, fetiches y cacharros de los primitivos indígenas y también algunos cuadros de Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, quien había sido el pintor más reconocido del periodo colonial[151].

Con la donación de una taza de loza fabricada por la Compañía de Industria Bogotana, en 1834 (imagen 29), se completaba el carácter que tendrían las colecciones del Museo Nacional hasta bien entrado el siglo XX: antigüedades indígenas, piezas históricas, objetos de historia natural y muestras representativas de los adelantos del país. En fin, un escenario donde se exhibían los rasgos característicos de la nación tanto en lo referente a su pasado, como a sus posibilidades de progreso hacia el futuro.

En el periodo que va desde 1830 hasta 1880, el museo fue objeto de múltiples reformas y cambios continuos de sede que afectaron notoriamente sus colecciones. Pasó de la Casa Botánica a unos depósitos de la Secretaría del Interior y de Guerra y, posteriormente, recorrió casi todos los salones del Edificio de las Aulas. Además, se transformó constantemente su estatuto administrativo y la dependencia de la cual hacía parte: de ser una oficina de la Secretaría del Interior pasó a estar bajo la tutoría del rector de la Universidad y del Colegio de San Bartolomé y, más adelante, se suprimió el cargo de director del museo y la

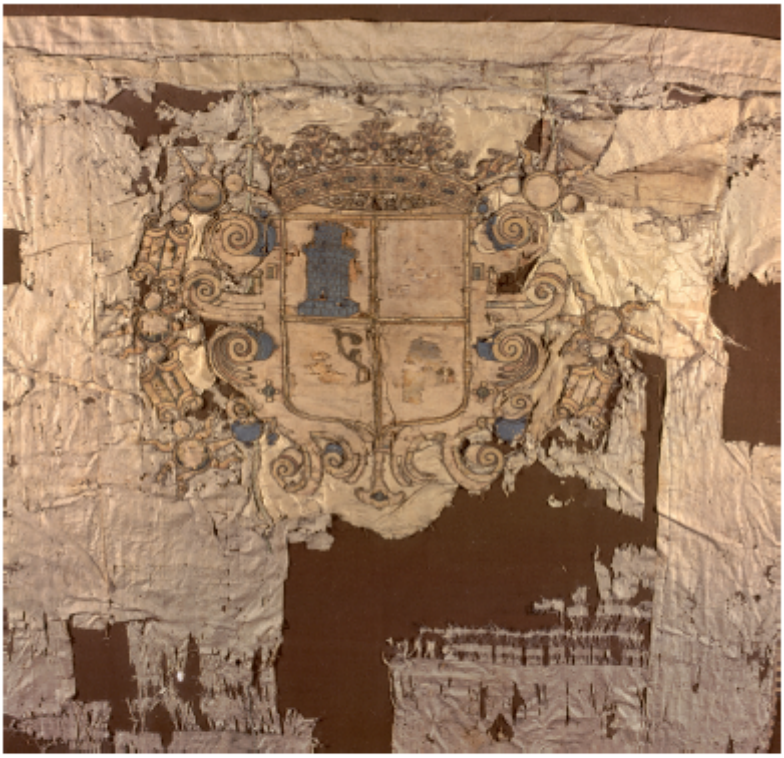


IMAGEN 27. *ESTANDARTE DE PIZARRO*, CA. 1529. ANÓNIMO.
COSIDO Y BORDADO A MANO (HILOS / SEDA). 166 X 125,5 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 98
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN CAMILO SEGURA ESCOBAR

IMAGEN 28. CORONA OFRENDADA POR EL PERÚ AL LIBERTADOR SIMÓN BOLÍVAR.
GRABADO DE MOROS.
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO II, NO. 45, (20 DE JULIO DE 1883)

IMAGEN 29. *PRIMERA JARRA DE MAYÓLICA PRODUCIDA EN LA FÁBRICA BOGOTANA DE NICOLÁS LEIVA*, CA. 1845.
FÁBRICA DE LOZA LA BOGOTANA MAYÓLICA (ARCILLA Y ESMALTES). 46,5 X 44,7 X 33 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 1109
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

institución quedó al cuidado del bibliotecario nacional. Por último, en 1867, con la creación de la Universidad Nacional, pasó a depender directamente de dicha entidad. Aunque en este lapso siguieron llegando objetos provenientes de otras instancias del Estado, de coleccionistas privados y de expediciones científicas como la Comisión Corográfica[152], muchas piezas se perdie-

ron y otras se deterioraron debido a las malas condiciones en las que estaban almacenadas. Las colecciones que más daños sufrieron fueron las de Historia Natural, de manera que para la década de 1870 algunos escritores hacían referencia a esta institución como un museo de monumentos patrios y objetos curiosos, principalmente, en cuanto este era el tipo de piezas que predominaban.

Los diferentes gobiernos del periodo en cuestión no mantuvieron una política de largo aliento con respecto al museo, ni a muchos otros aspectos de la política y la cultura nacional, y aunque en algunos casos lo utilizaron para rendir honores a héroes particulares de la Independencia o de alguna de las tantas guerras civiles[153], el problema presupuestal y la agitada situación pública lo mantuvieron al borde de la extinción. La mayoría de los funcionarios que se relacionaron con este recinto se quejaban de la falta de catálogos y señalaban la imposibilidad de saber la magnitud de las pérdidas y el tipo de objetos extraviados.

Durante el periodo de gobierno de los liberales radicales (1863-1878) se planteó la necesidad de reorganizar el museo y de elaborar catálogos detallados de sus colecciones. Algunos como el profesor de la escuela de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional, Genaro Balderrama, pensaban que debía organizarse una nueva comisión que recorriera el país recolectando muestras de las producciones naturales, que se enviarían al museo con el fin de examinar su uso[154]; mientras que otros como el publicista Manuel Ancízar proponían darle "el carácter de etnolójico, además del histórico que ya tenía, mediante la adquisición de crá-

neos, momias, armas i artefactos de los aboríjenes, clasificados por razas i tribus con la conveniente leyenda en cada grupo i en el catálogo”[155]. Mientras Balderrama se imaginaba un museo de historia natural que sirviera para determinar el uso que tenían los recursos del país, Ancízar aludía a un tipo de colecciones marcadas por el saber de la etnología y centradas en el estudio de los tipos físicos de los indígenas (cráneos y momias) y en sus costumbres (armas y artefactos), con el fin de clasificarlos. Ninguno de estos proyectos se llevó a cabo, de manera que para finales de la década de 1870 el museo estaba al borde de la extinción.

El Museo Nacional y la consolidación del coleccionismo de carácter público, 1880-1901

En 1878, el Gobierno nacional pagó tres mil pesos al diplomático y político liberal Nicolás Pereira Gamba (1824-1902) por una colección compuesta de minerales, animales, piezas indígenas, un pequeño herbario, algunos objetos traídos de Suecia y los estantes y consolas correspondientes[156]. El objetivo era aumentar la deteriorada colección del museo para darle un nuevo interés a la institución. Gonzalo A. Tavera, quien fungía en 1879 como bibliotecario nacional, señalaba los fines que debía cumplir el museo en la etapa inaugurada por la adquisición de las colecciones de Pereira Gamba y por un nuevo llamado a los gobiernos seccionales a que mandaran objetos:

> No serán pocos los objetos que se reúnan aquí, en este centro común de preciosidades históricas i producciones nacionales, ya espontáneas del suelo

> colombiano, ya de artes de los aboríjenes, ó de artefactos é inventos especiales coetáneos que sirvan por lo menos para medir el grado de injenio e inteligencia de los nacionales, en determinados ramos de industria.[157]

Tavera contemplaba el doble carácter que habían tenido las colecciones del museo: por una parte los objetos históricos y, por otra, las produccionesnacionales, ya fueran estas naturales, de los aborígenes —quienes eran representados como unos *otros* que habitaban el pasado—, o inventos de los coetáneos. La función del museo era clara: servía para medir el grado de inteligencia de los colombianos en ramos específicos de la industria. Era una vitrina a través de la cual se podían comparar los estadios de civilización de los pueblos.

En el afán por reorganizar la institución, el secretario de Instrucción Pública firmó en 1880 un contrato con el naturalista Fidel Pombo (1837-1901) para dar inicio a la labor de catalogación del museo. En este contrato estaba presente también la manera como se pensaba la división interna de las colecciones: Pombo se haría cargo de la clasificación de los objetos de historia natural, Genaro Balde- rrama, también naturalista, de la sección botánica y Saturnino Vergara (¿?-1893) de la parte de historia patria, arqueología y pinturas. El catálogo fue publicado en 1881 con el nombre de *Breve guía del Museo Nacional* y, de acuerdo con Pombo, su importancia radicaba en el carácter público que este tenía, pues así viajeros extranjeros y visitantes nacionales podrían conocer las colecciones.

En este sentido, la publicación del catálogo del museo hizo parte de una estrategia a través de la cual se buscaba generar un

reconocimiento del patrimonio que albergaba, así como fomentar el interés de los colombianos por conservarlo y enriquecerlo. Otra de estas estrategias fue la impulsada por Ricardo Becerra, secretario de Instrucción Pública durante el primer mandato de Rafael Núñez (1825-1894), quien envió a los gobiernos de los Estados de la Unión un comunicado en el que se solicitaba su participación en el enriquecimiento del Museo Nacional, aclarando el tipo de objetos que debían privilegiarse:

> Ruego á usted que dé la preferencia, entre tales objetos, á los siguientes, á saber:
>
> 1°. Los que representen las razas de nuestro país y su estado de civilización anteriores á la conquista, i muy particularmente aquellos que sirvan para establecer los problemas aún oscuros de la etnografía colombiana;
>
> 2°. Los del período colonial, tanto más interesantes cuanto que lo que á él se refiere i da idea del espíritu que en él dominó, está á punto de desaparecer por completo, remplazándolo, en formas de transición, aquello que con un mayor transcurso del tiempo representará genuinamente el movimiento político que nos hizo nación;
>
> 3°. Los mineralógicos, con mención de la localidad en que han sido recogidos y de las condiciones económicas de esa localidad, á fin de que los extranjeros que visiten nuestro Museo puedan llevar datos que tal vez no sean estériles para la posterior explotación industrial de las riquezas de este suelo;
>
> 4°. Los de historia patria, entendiéndose por tal, no la de nuestras desastradas guerras civiles, sino la del gran período en que, para conquistar independencia i derecho de Gobierno propio, desplegaron nuestros padres virtudes verdaderamente heroicas. Ojalá podamos reunir en el Museo las

> armas que usaron en la guerra de Independencia nuestros más afamados caudillos, así como algunos manuscritos de los sabios i estadistas que, como hombres de ciencia ó como apóstoles i tribunos, fueron el alma de nuestra revolución. Ni el patriotismo ni la ilustración de los miembros de ese Gobierno han menester la advertencia de que no por centralizarse en esta capital los objetos solicitados debe descuidarse fuera de ella la tarea de su recolección. Las capitales ilustradas i doctas, con instituciones como las universidades, museos, galerías de pinturas, teatros, etc., siempre serán necesidad ineludible de las naciones cultas, quienes, para formarlas i enriquecerlas, no ahorran sacrificio, pues saben que es en ellas i por ellas que principalmente se forma el juicio que señala su puesto á cada pueblo en la escala de la civilización.[158]

La organización que planteaba Becerra visualiza la manera como se estaba perfilando la clasificación de la colección: antigüedades indígenas, objetos coloniales, historia patria y mineralogía. Según la propuesta de Becerra, los objetos indígenas harían posible aproximarse a las diferentes razas anteriores a la conquista y esclarecerían los problemas de la etnología colombiana; las piezas coloniales permitirían recordar el espíritu de una época que estaba llegando a su fin; los relacionados con la historia patria conmemorarían la memoria de caudillos, sabios y estadistas a través de armas y manuscritos, y los objetos mineralógicos estarían encaminados a fomentar la explotación futura de las riquezas nacionales.

Lo interesante de la nota de Becerra es que en ella está implícita una forma de entender el pasado, expresada alrededor de la manera como se concebían los objetos patrimoniales. A partir de

tal concepción se daba un primer paso hacia el proceso de territorialización de la memoria histórica[159], porque aunque los indígenas se consideraran como otras razas y el espíritu colonial como algo que estaba llegando a su fin, lo que denota dicha explicación es que el pasado indígena, el periodo colonial, la historia patria e incluso la explotación de las riquezas en un futuro cercano se hallaban en proceso de englobarse en una sola narrativa histórica nacional. Ahora bien, como se verá a lo largo de este capítulo y del siguiente, dicho proceso tuvo sus particularidades en la medida en que el pasado prehispánico se siguió considerando como la historia de los otros de la nación. Además, al aclarar la forma como debía entenderse la historia patria, se buscaba olvidar aquellas referencias a las guerras civiles, para conciliar en el pasado las facciones que se pretendían acabar en el presente. Como lo analiza Bhabha, era necesario unificar la memoria nacional para asegurar la existencia de un presente y dicha unificación implicaba olvidos: "estar obligado a olvidar (en la construcción del presente nacional) no es cuestión de memoria histórica; es la construcción de un discurso en la sociedad que performa el problema de totalizar el pueblo y unificar la voluntad nacional"[160]. En la propuesta de Becerra lo que se quería rescatar eran las virtudes heroicas, la valentía en el campo de batalla y la producción intelectual de los prohombres de la Independencia, en la medida en que estos valores servían para la formación de los nuevos ciudadanos.

Por otra parte, Becerra manifestaba la necesidad de que en Bogotá se centralizara la vida cultural del país pues, de acuerdo con

este político, eran las capitales nacionales las que señalaban el puesto que le correspondía a cada pueblo en la escala de la civilización, concepto que aparecía como un fin al que se llegaba gradualmente.

Con la compra hecha a coleccionistas como Pereira Gamba y Alberto Urdaneta[161], los objetos que empezaron a llegar provenientes de los diferentes departamentos del país, los donados por los particulares y las piezas recolectadas en el ámbito de la Comisión Científica Permanente (creada por el Gobierno nacional en 1881), la colección del museo creció notablemente y empezó a tener una mayor relevancia en la vida nacional. En 1886, se publicó la *Nueva guía descriptiva del Museo Nacional de Bogotá,* y como veremos más adelante, en ella es posible constatar el notable aumento de las colecciones. Sin embargo, las condiciones físicas del museo seguían siendo una de las preocupaciones centrales de los funcionarios encargados de la institución (el museo no tuvo una sede propia sino hasta 1948), y los problemas presupuestales eran tales que fueron realmente excepcionales los objetos que ingresaron a la colección como adquisiciones. Como lo señala Irina Podgorny,

> El prestigio adquirido merced a la posesión de una colección cobra dimensión cuando hay alguien dispuesto a creer en ello, o a apoyar a los grupos que basan su trabajo y su poder corporativo en el estudio y control de las colecciones y de los fondos de los museos. Pero si los administradores o los gobiernos no están dispuestos a intercambiar fondos públicos por algo tan poco tangible como el valor simbólico de contar con un gran museo en la ciudad, el argumento de la gloria nacional pierde fuer-

za y poder de convicción.[162]

IMAGEN 30. *COTA DE MALLA Y ESPUELA DEL CONQUISTADOR QUESADA, ESPADA Y DAGA DE FEDERMAN.* COMPOSICIÓN DE URDANETA / FOTOGRAFÍA DE RACINES. *PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO* I, NO. 2 (1 DE OCTUBRE DE 1881)

En el caso colombiano, al igual que en el de varios países de América Latina, no se había consolidado un campo científico o cultural que tuviera la capacidad de interactuar y negociar por presupuestos con otras instancias estatales, como se señaló en la introducción, apenas en la década de los ochenta se estaban creando las principales instituciones culturales de Bogotá. Por tal razón, y aunque algunos particulares habían señalado la importancia del museo, este empezaría a tener cierta continuidad institucional apenas a partir de 1880. En este año la institución pasó a depender de la Secretaría de Instrucción Pública, y a partir de 1881 se creó el cargo de conservador, con el cual aparecía nuevamente un funcionario directamente responsable del museo. Entre 1881 y 1884, el literato conservador José Caicedo Rojas

(1816-1898)[163] ocupó dicho cargo. Durante su gestión escribió un artículo en *Papel Periódico Ilustrado* con el que pretendía hacer entender al público el valor simbólico que tenían los objetos que se conservaban en el museo (imagen 30):

> Como quiera, esos objetos que representan el grabado, injuriados ya i medio destruidos por el tiempo i la humedad, son, repito, monumentos arqueológicos dignos de ser conservados con gran cuidado. Esa cota oxidada i rota, esa espuela negra i deforme, esa espada y daga carcomidas, ayudaron por su parte, aunque pasivamente, á la grande obra de descubrimiento i civilización de estos países, donde hoy fructifica con el cuatrotanto la semilla que aquí sembraron esos conquistadores llenos de fé y valor[164].

Así, Caicedo convertía unos pedazos de objetos antiguos y malgastados (una cota de malla, una espuela, una espada y una daga) en monumentos arqueológicos, reliquias que representaban unas personalidades a quienes les eran atribuidos el descubrimiento y la civilización de América y, como se analizó en el capítulo anterior, la fundación misma de la nación. Retomando a Bhabha, para que el tiempo nacional se vuelva concreto y visible "los jirones, remiendos y harapos de la vida diaria deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la performance narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales"[165]. Los objetos pertenecientes a los conquistadores le daban materialidad al pasado, lo dotaban de una imagen y una presencia, posibilitaban la evocación de los hechos y personajes, le otorgaban un sentido específico a los procesos y actualizaban dicho sentido en cada puesta en escena museográfica y cada vez que los visitantes del

museo o los lectores de las publicaciones —donde las imágenes de dichas piezas circulaban— se encontraban con ellos. Así, no solo la puesta en escena de los objetos en el museo sino su circulación en cuanto imágenes los dotaba de un sentido ritual dentro de la memoria nacional; en esta tarea la importancia del *Papel Periódico Ilustrado* fue fundamental, pues en él aparecieron varias piezas significativas del museo y luego los grabados que se utilizaron en esta publicación fueron usados en otros impresos, entre ellos, los catálogos mismos del museo.

Entre 1884 y 1901, el conservador del museo fue el ingeniero y naturalista Fidel Pombo (1837-1901), quien durante su larga estancia en la dirección se dedicó a promover las donaciones de los particulares utilizando las redes familiares y científicas de las cuales hacía parte, y se encargó cuidadosamente de publicar en el *Diario Oficial* dichas donaciones[166]. Durante su gestión, Pombo intentó promover comisiones científicas que proveyeran de objetos al museo y convertir nuevamente la institución en un centro de enseñanza en el que se impartieran cursos de mecánica, química industrial y ciencias naturales; sin embargo, el déficit presupuestal se esgrimió siempre como un problema que impedía la realización de tales proyectos[167]. Por otra parte, este ingeniero también trató de velar por la conservación de los objetos que se albergaban en el museo impidiendo que fueran sacados de dicho recinto para festividades públicas y conmemoraciones, pero tal práctica tenía un notable arraigo y, generalmente, Pombo tuvo que ceder ante las imposiciones de diferentes funcionarios oficiales[168]. Adicionalmente, los forcejeos con secretarios de Instruc-

ción Pública fueron constantes en lo que se refiere al traslado o devolución de obras de la colección a las órdenes religiosas o instituciones eclesiales, como es el caso de los restos del virrey Solís[169].

En las acciones emprendidas por Pombo, así como en sus escritos, se puede observar la configuración de una idea de patrimonio nacional que apuntaba a preservar los objetos que tenían algún valor científico o histórico, tal como aparece en la siguiente nota en la que le pide presupuesto al Gobierno para hacer adquisiciones:

> El aumento de objetos tanto históricos como curiosos i científicos para el servicio público, es la necesidad más urgente que tiene el Museo Nacional.
>
> En varias ocasiones lo he hecho presente á ese Ministerio solicitando la inversión de la modesta partida asignada especialmente en el Presupuesto Nacional para este fin, pero á pesar de esa previsión legislativa nada he conseguido, viendo con pena que se hayan desperdiciado ocasiones favorables para adquirir algunos objetos raros i otros necesarios.
>
> Es muy notable la escasez de nuestro Museo de objetos históricos; la mayor parte han desaparecido o emigrado del país a menosprecio de estos, por el poco interés que se ha tenido para conseguirlos i conservarlos en un Establecimiento nacional i público.
>
> Se han ido encontrando en nuestro territorio, muchas preciosidades de los aborígenes i se han ido perdiendo para el país, las más veces en manos de simples especuladores en esta clase de objetos. Por esta última circunstancia la colección arqueológica del Museo es menos que rudimentaria i su estudio

le estará casi vedado á los colombianos por falta de estímulo i facilidades para hacerlo.

Respecto a productos naturales i objetos científicos para el estudio de la historia natural i ciencias relacionadas con ésta; nuestro museo es demasiado pobre, ya por no tener casi nada, como si se atiende á nuestras renombradas riquezas naturales i á la belleza de nuestra fauna i nuestra flora que rivaliza con la preciosidad de nuestros minerales.

Mencionando por separado i brevemente á la Geología, ciencia importante para los mineros, los naturalistas, los ingenieros i otras profesiones, las muestras minerales de la formación geológica y los fósiles de nuestro suelo son insignificantes; i en cuanto á restos de antiguos i curiosos animales antediluvianos, que tanto se buscan i adornan las colecciones extranjeras, nosotros los hemos descuidado totalmente i el museo apenas tiene muelas i tres o cuatro huesos de nuestro antiguo Elefante nombrado Mastodonte, i nada más ni de éste ú otros de los muchos animales que debieran haber habitado el país en esas épocas.

¿Dónde podrían encontrar nuestros estudiantes ó los Establecimientos de educación, colecciones públicas i bien ordenadas que consultar? ¡Qué idea se formarán los extranjeros investigadores que visiten un Museo tan pobre en medio de tanta riqueza![170]

Pombo miraba con angustia que los objetos históricos y las preciosidades indígenas estuvieran saliendo del país debido a la falta de interés estatal que propiciaba que estos fueran adquiridos por extranjeros o que se perdieran para siempre; además, contrastaba la escasez de las colecciones frente a la abundancia de recursos naturales que la nación poseía. De acuerdo con Pombo,

solo a través del aumento de piezas de historia, arqueología e historia natural, sería posible fomentar, en un establecimiento de carácter nacional y público, el estudio de lo propio por parte de los nacionales y hacer visibles las riquezas del país frente a la comunidad internacional.

Ahora bien, aunque durante este periodo el Estado tuvo una política vacilante frente al museo, algunos decretos permitieron reglamentar la institución; en ellos por lo menos se manifestó la intención de convertirlo en un espacio para la instrucción pública. Además, siguiendo las recomendaciones de Pombo, trataron de fomentar la recolección de objetos de los productos naturales del país y de su historia, dando al museo el estatuto de garante de la conservación del patrimonio[171]. En contados casos se destinaron partidas para la compra de algunas piezas y anaqueles en los cuales exhibirlas, y en 1892 se estipuló que además del conservador, el Gobierno contrataría un portero para el museo, de manera que a partir de esa fecha el museo contó con dos funcionarios, cifra insignificante si se tiene en cuenta que para ese momento otros museos, como los de México y Brasil, ya eran importantes centros de investigación[172].

A pesar de las carencias presupuestales y las continuas disputas con los secretarios de Instrucción Pública y demás funcionarios estatales, Pombo logró aumentar y conservar la colección y convirtió al museo en una entidad que inspiraba confianza en los nuevos donantes y en algunas dependencias del Estado a las que este director pidió la remisión de objetos que podrían considerarse valiosos[173]. Además, al oponerse a que las piezas fueran

sacadas del museo, hacer un cuidadoso seguimiento de las que finalmente salían y procurar mantener en orden y con las medidas de conservación que fueran posibles las colecciones, Pombo no solo protegió sino que incrementó el acervo de la institución, y así consolidó la colección pública más importante que tenía el país para la época. Pombo resumía en una carta enviada a Rufino José Cuervo los objetivos que se había propuesto como director del museo:

> Mi propósito se ha estado poniendo por obra, sostener i agrandar para establecer la costumbre de esta clase de institutos i mantener al mismo tiempo abierto el depósito para tantos recuerdos históricos, tantas obras de arte, que se irán quedando sin herederos que las aprecien, rezagadas ó perdidas para el conocimiento público[174].

Fue precisamente esa preocupación por hacer públicos ciertos objetos lo que le dio al museo un carácter específico como institución, pues ya no se trataba de colecciones privadas sino de un establecimiento abierto a través del cual sería posible aumentar el conocimiento sobre la nación, sus recursos, sus pobladores y su territorio.

El Museo Nacional en el campo cultural de la primera década del siglo XX

Durante el periodo que va de 1899 a 1901, la actividad cultural en Colombia quedó prácticamente paralizada debido a la Guerra de los Mil Días. Una vez terminada esta, el país tardó meses en recuperarse dada la magnitud de los costos humanos y materiales que supuso el conflicto. El mismo año de finalización

de la guerra, en 1901, murió Fidel Pombo, así que el museo empezó el siglo XX con un nuevo director: el naturalista y botánico Wenceslao Sandino Groot. Frente a la necesidad de reconstrucción y conciliación nacional, muy pronto se pusieron en marcha, por parte del gobierno de José Manuel Marroquín, algunas políticas que apuntaban a suministrarle un nuevo impulso a la actividad cultural, entre las cuales se encontraba la creación de la Comisión Nacional de Historia y Antigüedades Patrias, que luego desembocaría en la fundación de la Academia Colombiana de Historia. Tal institución tenía como objetivo

> [...] el estudio de las antigüedades americanas y de la Historia Patria en todas sus épocas; el allegamiento y análisis de los materiales propios de tales estudios; la fundación de museos y el aumento del que existe en Bogotá; el arreglo, conservación y formación de índices de los archivos públicos y de los de propiedad particular, cuyos dueños quieran generosamente ponerlos á disposición del Gobierno para los estudios antedichos; la dirección de la *Biblioteca de Historia de Colombia,* cuyo primer volumen está ya en prensa y que ha sido fundada para sacar á la luz los manuscritos valiosos; el cuidado y conservación de monumentos históricos y artísticos, en cuanto ello corresponda al ramo de Instrucción Pública; y el estudio de los idiomas, tradiciones, usos y costumbres de las tribus indígenas del territorio colombiano, para lo cual se solicitará, previos los permisos del caso, la cooperación de los religiosos misioneros.[175]

A través de la academia se debía configurar entonces una representación de la nación compuesta por tres partes diferenciadas: las antigüedades, la historia patria y las tribus indígenas; como se analizará más adelante, tal división da cuenta de la manera

como se dispusieron las nociones sobre el pasado y el presente nacional: de un lado la historia de los *otros* estudiada a través de los objetos y, de otro, la historia de un *nosotros* englobada bajo el título de historia patria; y, en una clasificación aparte, lo concerniente a las tribus del presente, las cuales, como se verá en la tercera parte de este libro, estaban bajo la tutela de los misioneros, tanto así que para su estudio se debía solicitar el permiso y la cooperación de estos.

El acta de establecimiento de la academia da cuenta, además, de una preocupación por el tema patrimonial: se insiste en la necesidad de conformar y organizar museos y archivos, en el cuidado y conservación de los monumentos y en *sacar a la luz* manuscritos valiosos; tales prácticas apuntaban a darle una materialidad al pasado nacional, a volverlo tangible, comprobable y venerable a través de los objetos. En lo referente al museo, además de propiciar su crecimiento, a los miembros de la Comisión de Historia y Antigüedades se les autorizó visitarlo cada vez que así lo dispusieran; así mismo, se les permitió arreglar y clasificar los objetos relativos a sus ramos de estudio[176], de manera que el establecimiento tuvo una relación más estrecha con una institución especializada en uno de los tipos de colecciones que lo conformaban, y dejó de depender únicamente, en lo que se refería a adquisiciones, conservación y catalogación, de los criterios del director. La idea era que el museo pasara de ser un gabinete de curiosidades en el que reposaban todo tipo de objetos, a convertirse en un centro en el que se conservaran las piezas originales que, desde la percepción de ciertos grupos de letrados, eran funda-

mentales para representar la nación. En este sentido, en el reglamento del museo de 1905, se estipuló la cooperación que debían prestar la Academia Nacional de Historia y la Escuela de Bellas Artes para verificar la autenticidad de los objetos que este albergaba[177].

Además, en 1903 el Gobierno propició la especialización del museo en historia natural e historia patria, a través de la orden de traslado de ciertas obras que poseían algún valor artístico a la Escuela de Bellas Artes, con el fin de crear en esta última institución un museo de pintura y escultura. El objetivo era darle a la Escuela un nuevo impulso y propiciar, a partir de la colección, la formación de los estudiantes. A pesar de los intentos de Sandino Groot por impedir la transferencia de las 22 obras, el ministro de Instrucción Pública Jesús Casas Rojas impuso su autoridad y, en mayo de ese año, se trasladaron[178]. Entre los objetos que se reubicaron estaban varios cuadros de carácter religioso, algunas pinturas extranjeras y nueve obras al óleo de Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos; los retratos de los personajes públicos tales como virreyes, próceres de la Independencia y notables de la República los conservó el museo en la medida en que eran considerados por el sentido histórico que tenían, más que por su valor artístico[179].

En 1904, el ministro de Instrucción Pública reglamentó la labor de la institución indicando que en ella solo debían existir los objetos de verdadero valor histórico y científico[180], con lo cual se consolidaba la necesidad de seleccionar las piezas que llegaban y de conservar solo aquellas que fueran valiosas para los fines que

el establecimiento perseguía. El reglamento del museo de 1905, mencionado más arriba, visualiza bien las características que se le habían dado a la institución; de acuerdo con este, las piezas existentes, así como las que ingresaban, debían clasificarse de la siguiente manera: Historia Patria y antigüedades, Historia Natural (dividida en cuatro secciones: Botánica, Zoología, Mineralogía y Paleontología) y Objetos de industria nacional y frutos de exportación.

Durante la gestión de Rafael Espinosa Escallón —reconocido ingeniero graduado, como Pombo, de la Sheffield Scientific School de la Universidad de Yale—, entre 1905 y 1910, la institución tomó un carácter más internacional, en la medida en que su director mantuvo una activa correspondencia con otros museos latinoamericanos, estadounidenses y europeos (como el Museo Nacional de Montevideo, el Museo Nacional Industrial, Comercial y Científico de Nicaragua, la Smithsonian Institution, el Carnegie Museum de Pittsburgh, el Field Museum of Natural History, la Carnegie Institution de Washington y el Institut de Sociologie de Bruxelles) a la vez que inscribió el establecimiento en la American Association of Museums[181]. Estos contactos con instituciones afines permitieron la especialización de las funciones sociales y culturales que tenía el museo. Otra de las labores importantes emprendidas por Espinosa Escallón fue la catalogación que hizo de los objetos que la institución albergaba y la publicación, en 1907, del Apéndice a la guía hecha por Pombo en 1886.

Así, en el transcurso de la primera década del siglo XX, el

Museo Nacional se consolidó como un espacio cultural que interactuaba con otras instituciones afines a la vez que se especializaban sus funciones y sus objetivos. El decreto 668 de 1910 en el que se reglamentaron los deberes y atribuciones del director del establecimiento es bastante ilustrativo al respecto:

> Art. 6°. Son deberes i atribuciones del Director del Museo;
>
> a) Asegurar su manejo con la fianza hipotecaria de que trata el Decreto No. 302 de Octubre 7 de 1909.
>
> b) Tener bajo su cuidado personal las llaves del local del Museo, i abrir este oportunamente en los días señalados paras las visitas del público.
>
> c) Mantener el orden en el local del Museo.
>
> ch) Retirar del local á los visitantes que no guarden dicho orden valiéndose de la policía, caso necesario.
>
> d) Velar escrupulosamente por la conservación de los objetos existentes en el Museo.
>
> e) Estudiar dichos objetos i remitir al Ministerio los estudios que haga, para su publicación en la Revista de Instrucción Pública.
>
> f) Procurar el acrecentamiento de los mismos objetos, investigando dónde existen los que el Museo no posea i notificándolo al Gobierno; particularmente esto, en cuanto se refiere á la Arqueología prehistórica é histórica nacionales.
>
> g) Ponerse en relación con las personas amantes de los estudios arqueológicos, á fin de utilizar sus luces en favor del progreso del Museo.

h) Recibir i atender debidamente á los visitantes del Museo i hacer que los empleados subalternos atiendan cortésmente á los mismos visitantes.

i) Dar á los visitantes los informes que desee acerca de los objetos del Museo i facilitarles el modo de tomar copias ó fotografías de ellos.

j) Llevar un registro donde anotará todos los objetos que reciba para el Museo, por cualquier título que sea.

l) Dar recibo detallado de los mismos objetos i dejar copia de él en el libro respectivo.

ll) Enviar al fin de cada semestre al Ministerio de Instrucción Pública, copia de

los nuevos asientos del libro de recibos, i al fin de cada año un informe detallado sobre la marcha i situación del Museo, para su publicación en la Revista de Instrucción Pública.

m) Indicar al Ministerio de Instrucción Pública las medidas que juzgue conducentes á remediar las dificultades con que tropiece el Museo, á satisfacer las necesidades de su incremento, buena administración i mejor orden.

n) Procurar que los empleados subalternos cumplan satisfactoriamente sus deberes.

ñ) Señalar un día de la semana para recibir de modo especial á las familias que

deseen visitar la galería de retratos del Museo, por causa de ser algunos de ellos de parientes ó allegados suyos.

o) Dictar el Reglamento interior del Museo i someterlo á la cen-

sura del Ministerio de Instrucción Pública.

p) Cumplir i hacer cumplir el presente Reglamento, i el interior, una vez aprobado conforme al número anterior.[182]

En lo referente a las colecciones, el director del museo debía conservarlas, estudiarlas, procurar su aumento y estar en contacto con otros científicos que permitirían dar nuevas luces a la institución. Así mismo, estaban presentes los intentos del Ministerio de Instrucción Pública por ejercer un control más sistemático sobre el establecimiento y continuar con la difusión de todo lo relacionado con él a través de la publicación de las investigaciones hechas por el director, de los informes anuales que este debía presentar en la *Revista de Instrucción Pública* y de la disposición para que el público pudiera tomar copias o fotografiar los objetos de la colección. Por otra parte, se estipulaba también la necesidad de otorgarles un trato especial a las familias cuyos ancestros tenían un lugar en el museo, lo cual se analizará con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

En noviembre de 1910, Espinosa Escallón terminó su gestión y el militar e historiador Ernesto Restrepo Tirado[183] se posesionó como director, cargo que ocuparía hasta 1920. Con Restrepo Tirado se inauguró una nueva etapa del museo, caracterizada por el aumento sistemático de las colecciones, particularmente las de historia y de arqueología. Entre sus primeras acciones estuvo la realización de una amplia convocatoria nacional para enriquecer el acervo del museo, a través del envío de mil ejemplares de una circular dirigida a varias entidades de la República en la que se

pedía la remisión de piezas valiosas, y de solicitudes hechas a particulares de los cuales él sabía que poseían objetos que podrían ser interesantes para las salas del museo, en especial para la que tenía como eje temático la historia de los gobernantes. En la circular enviada a las autoridades regionales, Restrepo Tirado pedía:

> Cuantos objetos puedan conseguir, ya sean referentes á las tribus indígenas ó á la Colonia, i especialmente á la época gloriosa de nuestra Independencia; muestras, aún cuando sean aisladas de los variados productos de la fauna, de la flora i del reino mineral, con especificaciones del lugar de su procedencia i nombre del donante.[184]

Para el final de la década de 1910, y después de varios años de actividad de la Academia Colombiana de Historia, el proceso de territorialización de la historia patria, que se insinuaba ya desde el final del siglo XIX, se estaba completando y los objetos asociados con esta se privilegiaban sobre los que tenían que ver con la historia natural; aunque, como lo señala Clara Isabel Botero, dichas tendencias también se relacionaban estrechamente con las inclinaciones intelectuales que tenía cada director: mientras que Pombo era reconocido como ingeniero y naturalista, Restrepo Tirado era un historiador[185]. Además, la función social del museo estaba en un proceso de cambio, y aunque seguía siendo un instituto de enseñanza pública, para personajes como Pedro María Ibáñez dicho establecimiento debía, sobre todo, *despertar el amor a la patria*[186].

En 1912, Restrepo Tirado publicó un catálogo general en el que se observaba claramente el viraje de la institución hacia un

museo de historia, arqueología, etnografía y arte, y la colección de mineralogía era la única que se conservaba de la antigua sección de Historia Natural. Dicha publicación tiene como apéndice los números 64 a 66 de la *Revista de Instrucción Pública,* y sus características, como se verá más adelante, permiten suponer que el museo era para esa época una institución que se había consolidado como un espacio cultural importante, en un país en el que el gusto por las exposiciones empezaba a ampliarse hacia nuevos sectores sociales, gracias a los actos organizados en torno a la Celebración del Centenario de la Independencia que, junto con las exposiciones realizadas en algunas capitales de provincia, también sirvieron para enriquecer sus colecciones. No obstante, los problemas presupuestales, así como la falta de un local apropiado continuaron siendo grandes obstáculos durante todo el periodo, y las quejas de los directores del museo frente al Ministerio de Instrucción Pública, debido a medidas puntuales o a políticas generales con respecto a la institución, siguieron siendo frecuentes.

HASTA LOS DE RUANA Y SOBRERO DE JIPIJAPA: EL MUSEO Y SUS VISITANTES

Como se había señalado anteriormente, el Museo Nacional y la Escuela de Mineralogía de Bogotá fueron creados con la intención de promover las ciencias naturales en el país. No obstante, dichas instituciones estaban dirigidas en principio a un público muy específico: los futuros estudiantes de la escuela. En los apartados del decreto de 1828, que se transcriben a continuación, es posible observar el perfil que estos tendrían:

> Art. 7. De cada uno de los departamentos de la República vendrá

por lo menos un joven á la escuela de minería.

Art. 8. Estos jóvenes serán examinados por el rector i maestros de los colejios de los respectivos departamentos, en los conocimientos primarios que esprese el reglamento de la escuela. Para el exámen procederá la convocatoria, i emplazamiento correspondientes, debiendo recaer la elección en el que manifieste mayor aptitud.

Art. 9. Los jóvenes serán mantenidos por el término de tres á cuatro años en la escuela de minería con una pensión de cuatrocientos pesos anuales que serán pagados por todos los propios de los departamentos respectivos, a proporción de sus ingresos i egresos, i cuya regulación hará el intendente del departamento. Los gastos del viaje hasta la capital serán satisfechos del mismo fondo, practicándose al efecto igual regulación.

Art. 10. Cuando la elección recayere en un joven rico, ú hijo de padres ricos, ó que tengan proporciones suficientes para sostenerlo en la enseñanza, entonces quedan los propios de los departamentos escentos de la obligación anterior; cuando los fondos destinados para el museo, i escuela de minería puedan sufrir los gastos de la susistencia de alguno ó algunos jóvenes, quedarán escentos los propios de los departamentos, ó sus respectivos padres de la carga de mantenerlos[187].

La idea, como se planteaba anteriormente, era que el museo fuera un recinto en donde pudieran desarrollarse conocimientos gracias a las colecciones mineralógicas que lograran crearse, de manera que los principales usuarios serían los alumnos de la escuela, quienes provendrían de los diferentes departa-

mentos de la República y estarían subvencionados con una beca que les permitiría hacer sus estudios. De acuerdo con el artículo 10, podemos inferir, además, que estos jóvenes no serían necesariamente de familias adineradas y, por tanto, se percibe allí un intento democratizador en la educación.

El museo y la escuela, sin embargo, no tendrían en los años siguientes el suficiente presupuesto para poder mantenerse, ni tampoco los departamentos podrían girar las partidas para los estudiantes, de tal forma que ya en 1826 sus objetivos como establecimiento educativo empezaban a transformarse. Se puede suponer que dicha transformación cambió las ideas sobre el tipo de personas a las cuales se dirigía el museo, pero solo se tienen noticias de que estaba abierto para los visitantes extranjeros gracias a la alusión realizada por el viajero Auguste Le Moyne en 1828[188]; y en cuanto al público general, el primer documento en el que se hace referencia a los días de visita es uno de 1833, en el que se señalaba que estos eran los segundos y los últimos domingos de cada mes, entre las once de la mañana y las dos de la tarde[189].

En las décadas siguientes, el museo estuvo abierto al público por algunos periodos intermitentes, aunque no es posible saber con seguridad el tipo de visitantes que recibía ni el volumen de la afluencia, pues apenas se encuentran algunas referencias hechas por viajeros como John Steuart, quien dejaba entrever que quienes lo visitaban no eran personas muy doctas[190], u observaciones como las del director entre 1832 y 1837, quien señalaba que después de muchos años el público

estaba nuevamente visitando las salas del museo una vez al mes[191].

Solo en el decreto concerniente a la Biblioteca y el Museo Nacional, dictado en 1868, se estipuló claramente que dentro de las funciones del encargado del museo estaba abrirlo una vez por semana, todos los jueves, desde las diez de la mañana hasta las dos de la tarde[192]. Al parecer, el horario de los jueves se mantuvo por algún tiempo y, en 1881, el conservador del museo José Caicedo Rojas declaraba, en el informe sobre la marcha del establecimiento presentado al secretario de Instrucción Pública, que durante el mes y medio que llevaba en su cargo "los días de atención al público han vuelto á ser los jueves i domingos, por espacios de dos horas, con una asistencia total de 150 á 200 personas"[193].

El mismo Caicedo en una carta enviada a Alberto Urdaneta para que fuera publicada en *Papel Periódico Ilustrado* reseñaba la labor pedagógica que cumplía con los visitantes del museo, en especial con las señoras y con los extranjeros, dando informes sobre algunos de los objetos de la colección. En su estilo costumbrista, este autor narraba la visita de una mujer y la falta de aprecio que ella tenía por esos objetos que parecían antiguos e inútiles; en oposición a tal percepción el autor constituía, como se explicó anteriormente, las piezas del museo en monumentos y así extendía su labor pedagógica a los lectores que se acercaban a esta importante publicación[194].

Para Caicedo, una de las funciones más importantes del museo era poder transmitir la gloria de los antepasados a través de

los objetos que existían en las colecciones; sin embargo, creía que la entrada a dicho recinto debía ser restringida y controlada, e incluso amenazó con cerrar la institución si no se emitían unas boletas que permitieran garantizar el orden y la seguridad de las piezas[195].En un informe posterior, solicitó que las boletas fueran entregadas en la oficina de Instrucción Pública "dando preferencia a unas personas con exclusión de otras":

> Lo más natural es que en una oficina del Gobierno se dén estas —previa petición del jefe de ella— i solamente á ciertas personas que deseen ver el Museo, como son los forasteros i extranjeros i otras personas honorables, según es la práctica en todos los países, i que solo se deje la entrada jeneral para ciertos días.[196]

De acuerdo con Caicedo, los visitantes por excelencia eran los forasteros (¿provenientes de fuera de Bogotá?), los extranjeros y las personas honorables a quienes se les debía privilegiar a la hora de darles entrada; no obstante, en tal informe este letrado notificaba que durante los primeros diez meses de 1883 el establecimiento había tenido 1.666 visitantes, que él dividía por grupos sociales de acuerdo con su ilustración y su fisonomía:

> El Museo ha sido visitado [...] por multitud de personas de todas clases, condiciones, sexos i edades: desde el extranjero ilustrado i el hombre de estudios, hasta los alumnos de los colegios i escuelas primarias; desde la matrona, la señorita elegante i el petimetre sahumado, hasta la ruana i el enorme sombrero de jipijapa del artesano i del hombre del campo.[197]

Aunque se le daba privilegio a un grupo reducido de personas (las denominadas honorables), la práctica de visita al museo pare-

ce haber estado extendida a sectores más amplios de la sociedad, como los estudiantes, las mujeres e, incluso, el artesanado y los campesinos. No es posible tener una idea de cuál era el porcentaje por grupos sociales del público que llegaba al museo, pero es bien diciente que sus pasillos fueran recorridos por representantes de extracciones diversas; tal vez el que su estrategia de comunicación no fuera exclusivamente letrada permitía el acercamiento a un público más amplio e inesperado del que tenían otros dispositivos culturales como los impresos. Además, si se tiene en cuenta que para la época Bogotá contaba con unos 84.723 habitantes[198], un promedio de casi 2.000 visitantes al año era significativo en cuanto representaba el 2,3% de la población de la urbe.

Atendiendo a la diversidad de visitantes, Fidel Pombo, de acuerdo con el informe bianual presentado al ministro de Instrucción Pública en 1890, ideó una estrategia de segmentación del público:

> Procurando que la sesión de los jueves se consagre principalmente á los estudiantes de los Colegios i personas que quieren hacer observaciones con más atención i tranquilidad, pues las sesiones del sábado son generalmente muy concurridas por toda clase de personas, i á penas hay facilidad de atender debidamente a todas, sin descuidar la necesaria vigilancia para el orden i el respeto usuales.[199]

Por una parte, Pombo consideraba que uno de los grupos a los que se les debía prestar mayor atención era el de los estudiantes de colegios, lo cual nos lleva a pensar en la función pedagógica que tenía el museo como espacio de conocimiento en el que se

reforzaban o ejemplificaban los contenidos aprendidos en la escuela; por otra, reiteraba la afirmación que había hecho Caicedo con respecto al tipo de público: el museo era visitado por toda clase de personas y no solo por notables e ilustrados, entre otras cosas porque la entrada era gratuita.

Se tiene constancia de que uno de los grupos de estudiantes que asistía al museo con regularidad era el de la Escuela de Bellas Artes, creada por el Gobierno nacional en 1886. En varias ocasiones, el director de dicha escuela solicitó permiso para que sus alumnos recorrieran el establecimiento y copiaran algunos de los cuadros que se conservaban en él "pues esta práctica común en todo lugar civilizado es indispensable para pulir el gusto y divulgar la obra"[200]. El museo era convertido en un espacio de mediación en el que no solamente las obras eran conservadas, sino que su exhibición permitía que fueran copiadas por artistas en formación, con lo cual se difundían tanto sus temas como las técnicas pictóricas que las caracterizaban y se formaba un gusto particular.

Otra de las misiones centrales del museo como institución era, como ya se había planteado, la glorificación de la historia nacional y sus prohombres, por lo cual no es extraño que el Ministerio de Instrucción Pública solicitara al director que el establecimiento estuviera abierto en días patrios como el 20 de julio[201] y que sus objetos fueran prestados para festividades cívicas y militares[202], o para ser copiados por pintores y luego reproducidos en libros de historia[203]. A pesar de lo perjudiciales que resultaban estas prácticas para la conservación de las obras, a través de ellas era

posible una circulación más amplia de las piezas, pues no era necesario asistir al museo para conocerlas, sino que incluso podían verse en plazas públicas, desfiles y salones privados, o en los medios impresos, como el mismo *Papel Periódico Ilustrado,* donde circularon las imágenes de ciertas piezas emblemáticas (entre ellas la de la momia encontrada en las cercanías de Tunja, la corona ofrendada a Bolívar por el pueblo de Cuzco y la cota de malla de Quesada —imágenes 26, 28 y 30—).

Así, durante el periodo comprendido entre 1880 y 1912, el Museo Nacional se había establecido como un espacio cultural y algunos de los objetos que conformaban sus colecciones eran reconocidos como patrimonio por aquellos nacionales y extranjeros que recorrieron sus salas o que los vieron en fiestas, conmemoraciones e impresos. Además, la práctica de visita al museo se había consolidado y para 1909 no solo se habían ampliado los horarios de atención al público (todos los días no feriados de 10 a 11 a. m. y de 2 a 4 p. m.), sino que las exigencias de los visitantes eran mayores y se reclamaba cortesía en el trato que daban los funcionarios a los usuarios del establecimiento, tal como se puede entrever en un artículo publicado en el *Diario de Colombia* en el que unas señoras del departamento del Tolima se quejaban de la atención recibida por parte de un empleado de la institución[204].

Para esta última época del periodo de estudio propuesto, se mantenía todavía una división de los públicos y ahora se privilegiaba a un grupo más amplio de personas con intereses científicos o académicos, como los profesores y alumnos de las Faculta-

des de Ciencias, Artes e Historia, los miembros de corporaciones relacionadas con estas mismas áreas del saber, los alumnos de cualquier instituto de educación y los viajeros. Por su parte, el resto del público podía asistir al museo los martes, jueves y sábados de 2 a 4 p. m., tal como lo convenía el decreto 668[205]. Además, en el mismo decreto se estipulaba que una vez el museo fuera trasladado a un local más adecuado, se empezaría a cobrar la entrada exceptuando a las personas con intereses científicos y académicos y dejando un día semanal de entrada libre; con esto se creaba un nuevo filtro para restringir el acceso de ciertos sectores sociales, mientras que se privilegiaba a la recientemente ampliada red de letrados. En última instancia, en el periodo comprendido entre 1880 y 1912, el museo se había convertido en un espacio público al que llegaban cada vez un mayor y más variado número de visitantes; entre su fundación en 1823, ligado a la Escuela de Minería, y el comienzo de la segunda década del siglo XX, la institución había pasado de ser un instituto dirigido a un grupo restringido de profesores y estudiantes para convertirse en un establecimiento público que empezaría a funcionar, cada vez más, como vitrina y espacio de representación de la ciencia y de la nación[206].

HACER VISIBLE / HACERSE VISIBLES: LA ENTRADA DE NUEVOS OBJETOS A LA COLECCIÓN ENTRE 1880 Y 1912

La relación de los ciudadanos del país con el museo no se limitaba a la posibilidad de visitarlo o de conocer los objetos que este conservaba, por medio de festividades públicas o impresos. En el

archivo histórico de la institución reposa una gran cantidad de cartas provenientes de diferentes regiones del territorio nacional, a través de las cuales se remitieron numerosas piezas de variada naturaleza. En el apartado que se presenta a continuación, se estudian los objetos que ingresaron a la colección entre 1880 y 1912, con el fin de analizar la manera como se constituyó una forma particular de representación de lo nacional, prestando especial atención a lo referente a los pobladores.

Partiendo de la información recogida en el archivo histórico del museo, se realizó una base de datos conformada por los 543 objetos de los cuales se tiene constancia que ingresaron a la colección en el periodo señalado, ya sea por las cartas de donación, las órdenes de remisión o los recibos de adquisición[207]. La clasificación de tales objetos en tipos se hizo de acuerdo con las directrices generales a través de las cuales se organizó el museo (artefactos nacionales; curiosidades, historia natural; historia patria; numismática; antigüedades indígenas; publicaciones; retratos y láminas, grabados y fotografías), aunque dichas clasificaciones variaron de una etapa a otra y durante el periodo de estudio no fueron necesariamente sistemáticas, tal como se explicará en el siguiente apartado. En cuanto a la división por departamentos, se respetó la organización política que tenía el país en las décadas que se estudian: nueve departamentos (Antioquia, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Panamá, Santander y Tolima, véase mapa 1) y unas zonas que estos habían cedido al Gobierno Nacional denominadas territorios nacionales y que luego se convirtieron en intendencias y comisarías (Bolívar cedió

a San Andrés y Providencia; Boyacá a Casanare; Cundinamarca a los Llanos de San Martín; Magdalena a La Guajira, la Sierra Nevada y los Motilones, y Santander al Opón)[208], además, Bogotá, aunque no era un departamento, se incluyó por separado, como si lo fuera, debido a la importancia que tuvo esta ciudad como lugar de envío, remisión y adquisición de las piezas.

MAPA 1. *REPÚBLICA DE COLOMBIA DIVIDIDA EN NUEVE DEPARTAMENTOS, 1886.*

Como se anotaba anteriormente, las secciones del museo no se

mantuvieron estables durante el periodo estudiado, sin embargo, la división en tipos que se ha hecho responde a las estrategias taxonómicas que se desarrollaron en la institución y permite elaborar una imagen aproximada de lo que fue la colección entre 1880 y 1912[209]. De las 543 piezas que ingresaron a la colección en dicho periodo, 11 correspondían a adelantos[210], 46 a curiosidades, 183 a historia natural, 158 a historia patria, 18 a numismática, 100 a antigüedades indígenas, 20 a publicaciones y 7 a retratos y láminas, grabados y fotografías, de manera que las secciones que primaron en el conjunto del periodo fueron las de historia natural e historia patria, seguidas por la de objetos indígenas; mientras que las de curiosidades, publicaciones, numismática, artefactos y retratos tuvieron una importancia menor. En el gráfico 2 se aprecia el énfasis que se le daba a ciertas secciones no solo de parte de los administradores de la institución, sino desde la perspectiva de los mismos donantes.

Haciendo cortes por décadas se puede observar que, en los primeros diez años, más de la mitad de las piezas que llegaron al museo fueron de historia natural y que el siguiente porcentaje más alto correspondía a los objetos indígenas, en parte por el ingreso de la colección Isaacs, mientras que la historia patria apenas representaba el 14% (gráfico 3). El escritor Jorge Isaacs (1837-1895) remitió 60 de los 86 objetos indígenas que llegaron al museo entre 1882 y 1891, y aunque él formaba parte de la Comisión Científica Permanente organizada por el Gobierno Nacional en 1881, lo que afirma en el estudio que escribió como producto de su trabajo en dicha comisión es que el interés del Es-

tado por la expedición se perdió a menos de un año de iniciada y que buena parte de los objetos y los datos registrados por él fueron producto de su iniciativa personal[211].

La segunda década tiene una conformación mucho más diversa por tipos de objeto, tal como puede apreciarse en el gráfico 4: la sección de historia patria prácticamente se había duplicado con respecto al periodo anterior, mientras que la de historia natural se redujo a la mitad y las demás secciones tuvieron porcentajes bastante parejos (la de curiosidades creció al 24% y la de publicaciones al 8%); tal variación puede denotar la necesidad de consolidación del coleccionismo público, a lo cual le apuntó Pombo sin reparar demasiado en el tipo o la calidad de objetos que llegaban al museo.

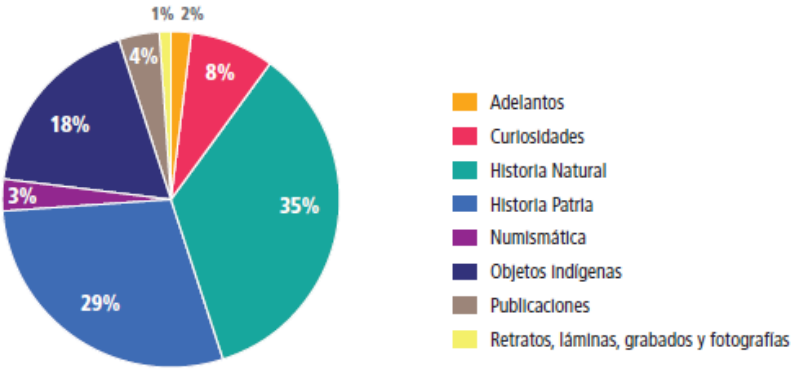


GRÁFICO 2. OBJETOS POR TIPO 1880-1912.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

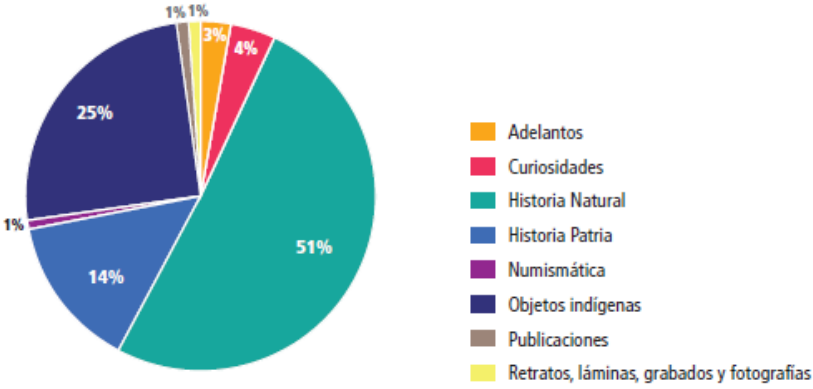


GRÁFICO 3. OBJETOS POR TIPO 1882-1891.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

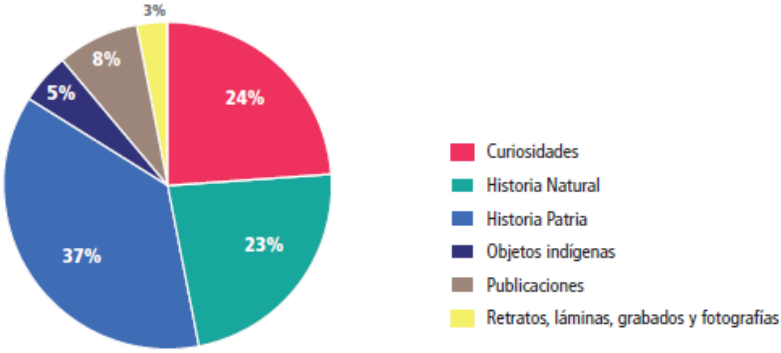


GRÁFICO 4. OBJETOS POR TIPO 1892-1901.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

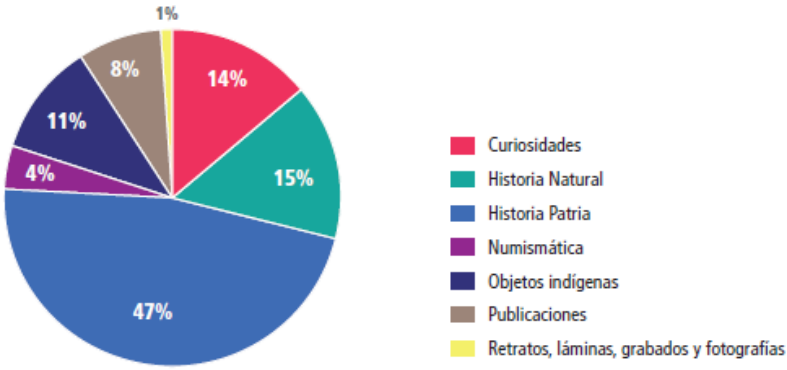


GRÁFICO 5. OBJETOS POR TIPO 1902-1912.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

Por su parte, la etapa que va de 1902 a 1912 se caracterizó, tal como se visualiza en el gráfico 5, por el aumento notorio de la sección de historia patria, a la cual ingresó el 47% de los objetos nuevos, en tanto que la de historia natural había pasado del 23 al 15%; la sección de objetos indígenas había crecido y ahora representaba un 11%, al igual que la de numismática, que alcanzó un 4%. En conjunto, lo más relevante de esta última década fue la importancia que adquirió la historia patria, frente a la cual las colecciones de historia natural y curiosidades perdieron terreno; seguramente la creación de la Academia Colombiana de Historia, así como la labor del historiador Ernesto Restrepo Tirado como director de la institución tuvieron que ver con dicho proceso.

Lo que sí se mantuvo estable en las tres décadas fue el bajo porcentaje de la sección en la que se agrupaban retratos y láminas, grabados y fotografías (1% para el periodo general y para las

décadas de 1882 a 1891 y de 1902 a 1912, y 3% para 1892-1901), explicable porque buena parte de los retratos, que eran el género pictórico por excelencia de la época, se clasificaron dentro de la sección de historia y porque el campo artístico no se había constituido en el museo como un campo autónomo para el final del siglo XIX; además, durante los primeros años del siglo XX, cuando el proceso de autonomía empezó a perfilarse, se intentó crear un museo especializado en la Escuela de Bellas Artes, tal como se había señalado anteriormente.

En cuanto a la clasificación en subtipos en lo que se refiere a la sección de historia patria, los resultados son muy interesantes (tabla 1), pues a pesar de que la Regeneración ha sido caracterizada por su tendencia hispanista y se ha insistido en el rescate que se hizo del periodo colonial, de las piezas que ingresaron

Tabla 1 Objetos de Historia Patria clasificados por subtipos

Colonia	28	18%
Conquista	7	4%
Independencia	62	39%
República	36	23%
Simón Bolívar	21	13%
General	4	3%
Total	158	100%

Fuente: elaborado por la autora a partir de la información obtenida en el ANMN.

al museo las que predominaron fueron las que aludían a la Independencia (39%) y a la República (23%), mientras que los referentes a la Conquista y la Colonia sumaban un 22%, que es relativamente poco si se tiene en cuenta que los objetos relacionados con el personaje histórico más reconocido de la Independencia

(Bolívar) representaban un 13% del total de los que ingresaron al establecimiento en la etapa de estudio[212]. Así, la historia patria que se puso en escena en el museo fue fundamentalmente la de la gesta de Independencia, que se concebía como el mito fundacional por excelencia de la nación. Si bien durante la Regeneración se exaltó la herencia hispanista y la importancia de la Conquista como momento de inicio del pueblo y la civilización colombiana, la Independencia seguía ocupando un lugar privilegiado pero, como se analizará más adelante, empezaba a ser comprendida en un nuevo sentido, como una continuidad del periodo colonial.

Por otra parte, vale la pena señalar que los objetos pertenecientes a la Conquista ingresaron al museo únicamente a través de donaciones, mientras que los referentes a la Colonia fueron remitidos, en su mayoría, desde otras dependencias del Estado; por su parte, los que aludían a la Independencia fueron, en un alto porcentaje, donados al museo. Sin embargo, los relacionados con la figura de Bolívar llegaron como producto de adquisiciones y remisiones. Por último, las piezas que representaban la República fueron donadas y remitidas. Lo que se observa entonces es una mayor intervención estatal en cuanto a la necesidad de representar la época colonial y la figura de Bolívar, mientras que los particulares privilegiaron la donación de los objetos relativos a la Independencia en general (gráfico 6). Tales datos coinciden con la noción de historia que se configuró durante la Regeneración en cuanto la exaltación de la época colonial y de la figura de Bolívar dan cuenta de una preocupación estatal por presevar su

memoria; por su parte, el interés del público y del Estado por la Independencia como gesta heroica se mantuvo en el marco de tal proyecto.

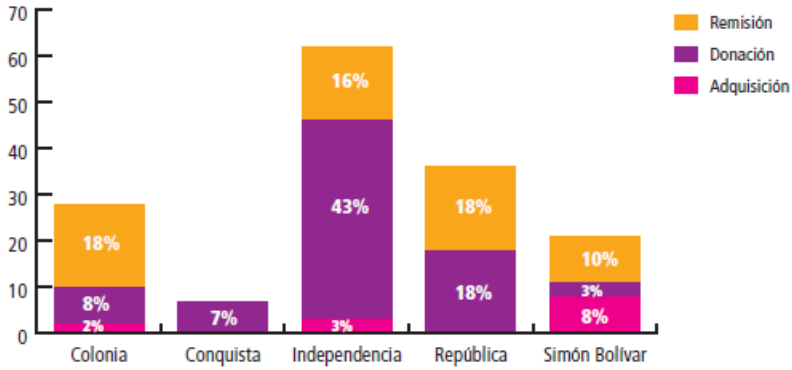


GRÁFICO 6. PROCEDENCIA DE LOS OBJETOS DE HISTORIA PATRIA.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

En lo que a las antigüedades indígenas se refiere, en general no se hacía una diferenciación clara entre las piezas arqueológicas y las etnográficas. Todas eran clasificadas como objetos de *tribus* que habían habitado o habitaban el territorio nacional, y eran representados como unos *otros* dentro de la nación. Como se verá en el siguiente apartado, donde se analizará con mayor detenimiento este asunto, la mayoría de estas piezas provenía de los denominados territorios nacionales, en especial de la Sierra Nevada de Santa Marta, La Guajira, el Casanare y, en algunas ocasiones, del amplio territorio del departamento del Cauca que comprendía regiones selváticas como Caquetá, Putumayo y Chocó. Estos objetos generalmente eran clasificados por el material en el que estaban fabricados, pero, en cuanto a su función, también se pueden dividir en objetos rituales, de uso cotidiano y armas. Por

otra parte, también llegaron al museo algunos cráneos recolectados por Isaacs, que bien podrían estar relacionados con un interés por los estudios antropométricos que empezaban a realizarse en otros lugares de América Latina, inspirados por las corrientes darwinistas europeas, pero que en Colombia tendrían poco desarrollo en este periodo debido a la posición de algunos intelectuales regeneradores y de la Iglesia Católica[213].

Por último, y en lo que respecta a la manera como ingresaron al museo las piezas que conformaban las diferentes secciones, vale la pena señalar que las pocas piezas que fueron compradas con dineros del Estado (54) eran variadas y los porcentajes de estas se corresponden con la tendencia general de la conformación de la colección del museo en el periodo, con un predominio de la historia patria y la historia natural y con una importancia relativa de las antigüedades indígenas (gráfico 7).

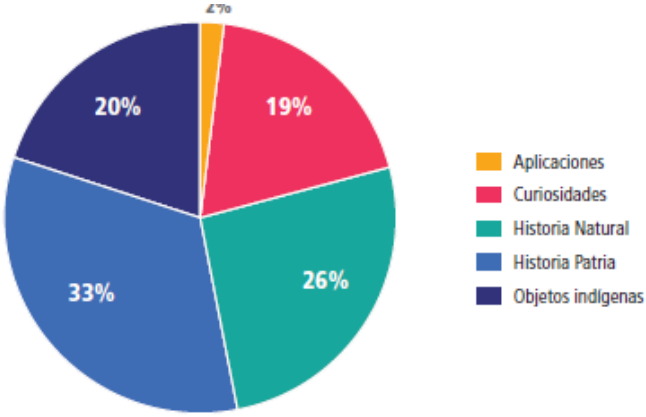


GRÁFICO 7. ADQUISICIONES POR TIPO, 1880-1912.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

El ingreso de nuevos objetos al museo entre 1880 y 1912 se

dio a través de donaciones hechas por particulares, remisiones llevadas a cabo por organismos oficiales de diferente tipo y por adquisiciones. De los 543 objetos que entraron a la colección, 383 fueron donaciones, 106 remisiones y 54 adquisiciones, así que, en buena medida, el museo fue conformado por lo que los particulares consideraban relevante para ser conservado y exhibido en este recinto.

Como se había señalado anteriormente, el Gobierno Nacional hizo diferentes llamados a los departamentos y a los ciudadanos para que colaboraran en el enriquecimiento de las colecciones, y algunos directores como Pombo y Restrepo Tirado no solo propiciaron que el Estado hiciera este tipo de convocatorias, sino que en muchos casos se dirigieron expresamente a particulares pidiéndoles objetos que les interesaban puntualmente. Sin embargo, aunque el Gobierno y los funcionarios de la institución trataron de ofrecer ciertas directrices, lo que es interesante del proceso de ingreso de nuevos objetos es que permite observar el diálogo que se estableció entre diferentes instancias oficiales y ciertos individuos en el momento de configurar una imagen sobre la nación o sobre la civilización, la ciencia y el progreso.

Al revisar los lugares de origen de las piezas que llegaron al museo, los resultados son muy interesantes pues permiten observar que estas provenían de regiones diversas e incluso de ciudades y territorios apartados. En el gráfico 8 se

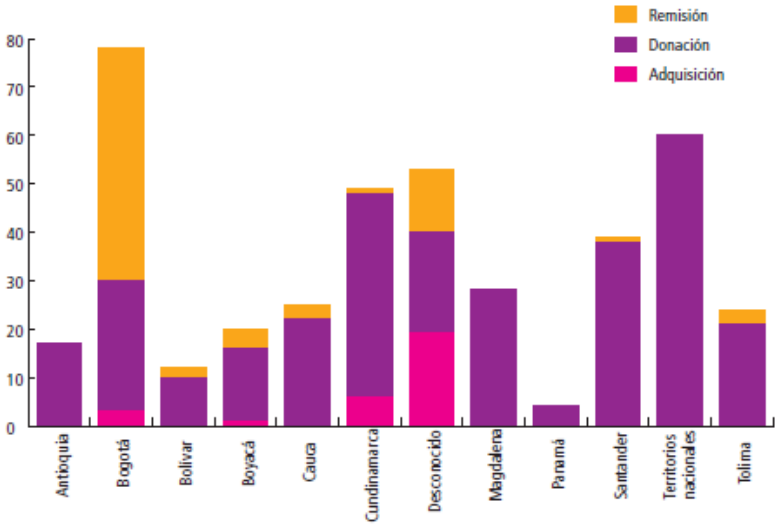


GRÁFICO 8. PROCEDENCIA DE LOS OBJETOS DE ORIGEN NACIONAL.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

aprecian los departamentos de origen de los objetos que llegaron al museo desde el territorio nacional y la manera como ingresaron a la colección. Una buena parte de los objetos de origen nacional (el 19%) provenía de Bogotá, sin embargo, tales piezas ingresaban al museo principalmente como remisiones de otras entidades estatales, lo cual es apenas lógico si se tiene en cuenta que dicha ciudad era la capital del país y el sitio donde estaban centralizadas las oficinas del Gobierno. Lo que sorprende del gráfico 8 es que el lugar de origen que ocupa el segundo puesto es el de los territorios nacionales, pues estas regiones eran apartadas y prácticamente estaban por fuera del control del Estado. Sin contar con los objetos de los que desconocemos con exactitud su departamento de origen, le siguen Cundinamarca, Santander, Magdalena, Cauca, Tolima, Boyacá y Antioquia; Bolívar y Panamá (este último se independizó de Colombia en 1903) ocupan

los últimos puestos. Además de Bogotá, las piezas remitidas por entidades oficiales también provenían de Tolima, Boyacá, Cauca, Bolívar y Santander, y en cuanto a las adquisiciones, solo se compraron objetos de Bogotá y sus territorios circundantes: Cundinamarca y Boyacá.

En lo referente específicamente a las donaciones (gráfico 9), los territorios nacionales fueron el lugar de origen predominante de los objetos que eran enviados al museo, seguidos por otros departamentos como Cundinamarca, Santander y Magdalena, mientras Bogotá ocupaba el quinto puesto, lo cual nos permite advertir que para los particulares las piezas que parecían curiosas o relevantes para ser conservadas en el museo eran las que provenían de otras

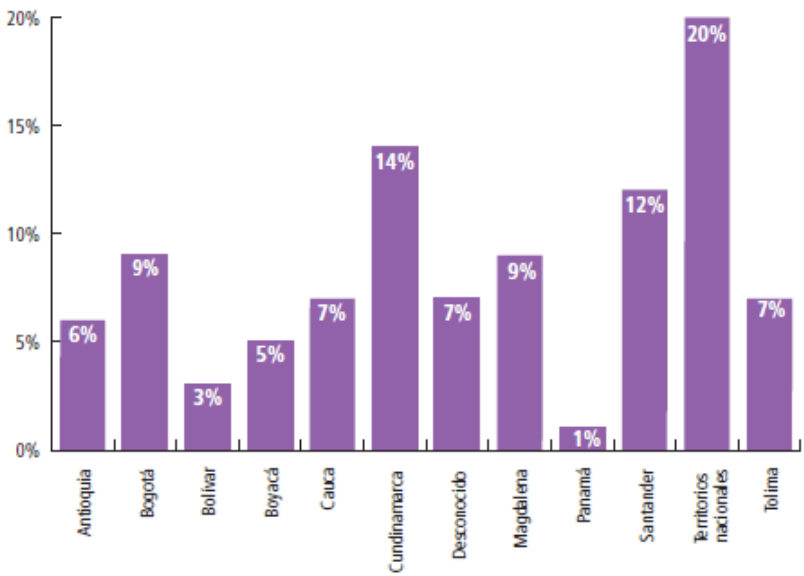


GRÁFICO 9. LUGAR DE ORIGEN DE LAS DONACIONES NACIONALES. ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

regiones del país y en especial de los poco explorados y es-

casamente integrados territorios nacionales.

Sin embargo, al comparar los resultados obtenidos en cuanto al departamento de origen de los objetos donados con el lugar desde el cual fueron enviados, existe una clara diferencia (véanse mapas 2 y 3). En lo referente al departamento o región de envío, Bogotá tiene un 39% del total de los objetos donados, lo cual contrasta con el 9% del gráfico anterior, pero lo más relevante es que regiones periféricas como los territorios nacionales y Magdalena tienen unos resultados absolutamente contrastantes al comparar el lugar de origen con el de envío: los territorios nacionales representaban un 20% del primero y un 1% del segundo, y Magdalena un 9% del primero y también un 1% del segundo, mientras que los principales territorios de remisión de las donaciones, además de Bogotá, son tres departamentos andinos: Santander, Cundinamarca y Antioquia.

Los resultados que se visualizan en el gráfico 10 indican que en la relación entre centro y periferia dentro del territorio colombiano se llevó a cabo algo muy similar a lo que ocurrió entre las metrópolis y sus colonias en la conformación de los museos durante el siglo XIX: los objetos que se consideraban curiosos fueron recolectados en regiones apartadas y poco integradas del territorio nacional por personas que probablemente habitaban en los centros urbanos andinos, y luego fueron enviados desde allí al museo. Por eso resulta tan contrastante la comparación entre lugar de origen y lugar de envío de las piezas con respecto a las dos

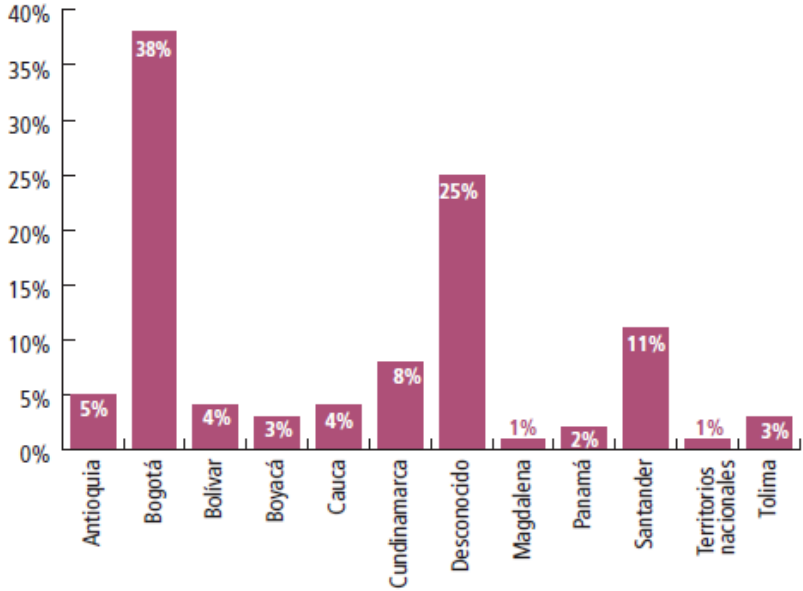


GRÁFICO 10. LUGAR DE ENVÍO DE LAS DONACIONES NACIONALES.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

regiones que representaban de manera más clara el centro (Bogotá) y la periferia (los territorios nacionales).

Un análisis del tipo de piezas que llegaron al museo en relación con su lugar de origen también posibilita visualizar la manera como aparecían representadas las diferentes regiones del territorio patrio en la institución, tal como queda reflejado en el gráfico 11. Bogotá era el lugar de origen por excelencia de los objetos históricos, seguida de Bolívar y Cauca. Estas tres regiones habían sido sede de las ciudades coloniales más importantes: Santafé de Bogotá, Cartagena y Popayán. Santander, Cauca, Cundinamarca y Bogotá eran los departamentos de los cuales provenían las piezas clasificadas como adelantos y que, por lo general, correspondían a objetos de la industria nacional, lo cual permitía representar a sus habitantes como "laboriosos". En

cuanto a los recursos naturales, las muestras provenían de prácticamente todas las regiones del país, pero en este aspecto llama la atención que el único departamento que solo se representó por sus recursos naturales fue Panamá, de manera que los pobladores de dicho territorio no tenían lugar en la escenificación de la nación llevada a cabo en el museo. Por su parte, los objetos indígenas tenían su origen en zonas como territorios nacionales, Cundinamarca, Magdalena, Cauca, Boyacá y Tolima, mientras que los departamentos que habían sido imaginados como de extracción poblacional

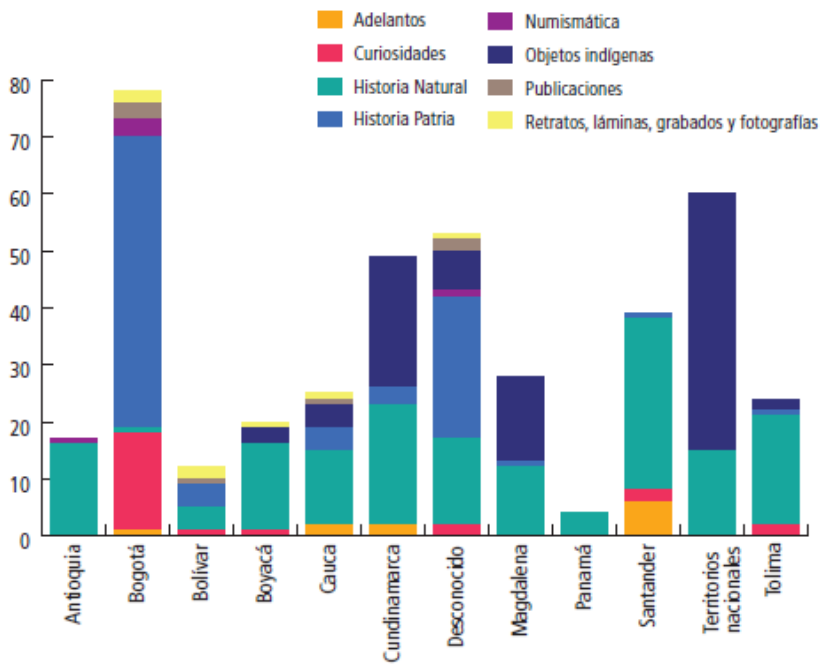


GRÁFICO 11. TIPOS DE OBJETO POR DEPARTAMENTO DE ORIGEN.
ELABORADO POR LA AUTORA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA EN EL AHMN

blanca o mestiza parecen no tener este tipo de piezas —es

el caso de Antioquia, Santander, Bogotá y Bolívar[214]—.

La representación que se hace de cada uno de los departamentos es bien singular, pues quizás uno de los aspectos más significativos de la investigación que aquí se presenta es que tal representación no necesariamente se construyó desde el centro de la nación (Bogotá), sino en interacción con las imágenes que cada una de las regiones tenía de sí misma. Un departamento como Antioquia, en el cual los porcentajes de origen y envío de los objetos coincidían, se autorre- presentó por sus recursos naturales y por las piezas numismáticas[215], y dejó de lado la historia o los objetos indígenas; mientras que los bolivarenses construyeron una imagen de sí mismos centrada en la historia, los recursos naturales y las representaciones visuales. Por el contrario, la manera como se escenificó en el museo a los territorios nacionales se hizo desde fuera de estas regiones, probablemente desde los departamentos andinos, adjudicándoles a los primeros una esencia natural por su disponibilidad de recursos y por la presencia de una población indígena que estaba en los márgenes de la nación y a la que con frecuencia se le daba el apelativo de "naturales". Algo parecido ocurrió con la región del Magdalena, que a pesar de tener una ciudad colonial como Santa Marta, apenas si se le dio un sitio en la historia patria, pues se la caracterizó como una región indígena y de recursos naturales.

Tales representaciones son interesantes si se las compara con otras como las que se producen a partir de los censos. Por ejemplo, el censo de 1850 señalaba que departamentos como Antioquia y Magdalena tenían un porcentaje similar de mezclados

(72,9% para el primero y 76% para el segundo) y aunque el porcentaje de indígenas era mayor en el caso del Magdalena (un 10,7% frente a un 2,9% de Antioquia), tal organización de la población no coincide necesariamente con los énfasis que se hacen en la representación de cada departamento en el museo[216].

¿Por qué donar objetos al museo?

Al revisar sistemáticamente el archivo histórico del museo, sorprende que entre los lugares desde los cuales se enviaban los objetos aparezcan varios municipios que no eran necesariamente ciudades importantes ni capitales de provincia. Evidentemente, Bogotá era por excelencia el lugar de envío: 276 de los 543 objetos llegaban al museo procedentes de dicha ciudad, sin embargo, lo particular es que las poblaciones que ocuparon los registros siguientes son Curití (en el departamento de Santander) con 28, Honda (en Cundinamarca) con 18, Medellín con 13, Cartagena con 8, Pasto (en el departamento del Cauca) con 7, Ramiriquí (en Boyacá) con 6 y la Peña (Cundinamarca) con 5; de estos siete municipios solo dos eran capitales de departamento y los otros eran poblaciones intermedias. Además, en el largo listado de lugares de envío aparecen otras tantas localidades menores y apartadas[217], como Carmen de Carupa, Chipaque, San Pablo (Chocó), Colegio, Coper, El Agrado, Fusagasugá, Garzón, Guaduas, Campoalegre, Carnicerías, Ipiales, La Mesa, Mompós, Pamplona, Plato, Puente Nacional, Quibdó, Turbaná, Vélez, Villavicencio, Zapatoca y Zipaquirá (véase mapa 3).

La pregunta que surge, entonces, es: ¿cuáles fueron las razones que motivaron a los habitantes de dichas poblaciones para

mandar piezas al museo? En los registros consultados se da cuenta de que en el periodo estudiado el museo contó con 140 donantes particulares y 38 instituciones que remitían piezas para la colección (hay que aclarar, sin embargo, que en algunos casos no se cuenta con la información de quién fue el donante sino solo el registro de la donación); si bien la cantidad de donantes no es representativa del total de habitantes de la nación resulta significativo que tal número de particulares quisieran hacer donaciones. Entre el total de donantes solo 5 mandaron 10 o más objetos al museo (Miguel Samper donó 10, Antonio Echavarría 13, Juan Esteban Caicedo 18, Camilo Espinosa 28 y Jorge Isaacs 108), los otros 135 mandaron menos de esta cantidad.

Algunos de los documentos que se conservan en el AHMN dan pistas sobre los motivos que estos tuvieron para realiza sus donaciones. Por ejemplo, un aviso publicado en Riohacha en 1887 por Carlos Bertarelli e impreso en Santa Marta los explicaba de la siguiente manera:

> Con el fin de que todas las personas del Departamento que se interesan porque éste sea conocido, i apreciadas en lo que valen sus riquezas, puedan satisfacer los deseos de S. S. el Ministro de Instrucción Pública de la Nación, el infrascrito se permite transcribir á continuación parte de la nota que le fué dirigida por ese alto funcionario:
>
> "Como usted posee notables conocimientos referentes á minas de mármol, granito &c., por este despacho se le hace el encargo, adjunto á la comisión oficial que lleva, de que recoja muestras de aquellos minerales i las envíe al Museo de esta ciudad."

> El infrascrito no solo está autorizado para adquirir muestras de las mencionadas en la nota que se ha trascrito, sino también de otros productos o materiales ya del reino mineral, vegetal o animal que por ser notables ó útiles sirvan para coleccionarlas en el Museo Nacional. También tiene autorización el infrascrito para, en caso de que no se quieran regalar las referidas muestras, comprarlas á un precio equitativo.
>
> Como es posible que habrá muchos patriotas en el Departamento que querrán enriquecer con su contingente el Museo Nacional, por serles fácil conseguir las muestras que se solicitan, se les hace saber que además de agradecer el infrascrito este favor, presentará al Gobierno Nacional una relación de los donadores y de los objetos regalados, para que merezcan aquellos el agradecimiento de la República.[218]

Al parecer Bertarelli, quien era un escultor de origen italiano, había sido comisionado por el Gobierno para recoger piezas para el museo, por lo cual se dirigía a las personas interesadas en que el departamento fuera conocido y en que sus riquezas fueran apreciadas, a la vez que resaltaba que podía comprar ciertos objetos y que esperaba la colaboración de muchos *patriotas* que recibirían el agradecimiento de la República. En este mismo sentido, una carta enviada por José M. Lozano y Manuel Gregorio Salazar en noviembre de 1889, desde San Pablo, Chocó, manifestaba una inspiración similar:

> Deseosos por una parte de contribuir con nuestro pequeño contingente al enriquecimiento del Museo de Colombia, i ambicionando por otra que el territorio del Chocó figure de alguna manera en ese interesante Establecimiento, hemos determinado enviar a Usted el cuero de una culebra conocida por acá con el nombre de "berrugosa" para que forme entre los objetos

> curiosos del establecimiento en referencia. Esto no es más que una muestra, i si Usted cree que objetos tales pueden aceptarse como obsequios dignos de estimación, agradeceríamos á Usted nos lo indicara para preocupar nuestra atención en algunos momentos en formar colecciones de todo lo que Usted nos indique como merecedor de ocupar un puesto en el Museo de nuestra cara Patria.[219]

Para estos dos donantes, los objetivos eran colaborar con el enriquecimiento del museo y que la apartada y desconocida región del Chocó figurara de alguna manera en dicho establecimiento. Tanto en el caso del aviso publicado en Riohacha como en esta carta de remisión, las razones que incentivaron a los donantes eran hacer visibles ante la nación las regiones de las cuales provenían los objetos, a la vez que hacerse visibles a ellos mismos como individuos ante la red de notables que se conformaba alrededor de dicha institución. Entre los donantes del museo estaban escritores como José Joaquín Ortiz y los ya mencionados Jorge Isaacs y José Caicedo Rojas; académicos como Adolfo León Gómez, Emiliano Isaza y Soledad Acosta de Samper; artistas y fotógrafos de renombre como Epifanio Garay y Aristides Ariza; empresarios como Antonio Echavarría y Francisco Groot; políticos liberales y conservadores como Miguel Samper, Ángel y Rufino Cuervo, Aurelio Mutis, Marcelino Arango, Manuel María Marroquín y Emiliano Restrepo; científicos como Carlos Cuervo Márquez, Ernesto Restrepo y Santiago Cortés, y sacerdotes prominentes como Juan Nepomuceno Rueda. En este sentido, para algunos letrados y personajes de sectores medios de provincia, e incluso de la capital, aparecer nombrados en el *Dia-*

rio Oficial al lado de estas insignes figuras era también ocupar un lugar dentro del listado de las notabilidades colombianas; tal es el caso de Juan Esteban Caicedo, de Honda, Camilo Espinosa, de Curití, Carlos S. Nieto, de Mompós e Higinio Muñoz, de Pasto. La carta de remisión que envía este último es bastante diciente al respecto:

> Dígnese, á nombre de la Patria aceptar esta pequeña manifestación del amor que á ella le profeso y tenga Ud. la bondad de recibir esos cinco bosquejos de cartas, una vez que sean exhibidos i colocados en el Museo de su cargo, donde creo que podrán ser estudiadas para mayor bien de las ciencias, de la Patria i de toda la humanidad. Verificado lo cual, sírvase acusarme recibo.[220]

Muñoz pretendía que sus bosquejos de las batallas desarrolladas en la región de Nariño durante el periodo de la Independencia (imagen 31), al igual que el croquis corográfico de dicha provincia que él había elaborado, fueran exhibidos en el museo y dieran testimonio de su patriotismo y de su aporte a la ciencia. De acuerdo con su carta, el motivo de la donación era el amor que le profesaba a la patria, pero es posible pensar que también quería insertar el territorio de Nariño dentro de los anales de la historia nacional y dentro de lo que se podría denominar como la imaginación geográfica de la nación.

Otros como Cayetano Cuervo también pretendían aparecer dentro del listado de notables, pero en el caso de este donante, lo que quería dejar ver era su conocimiento de aspectos singulares de la vida europea y su intención de compartirlos con sus con-

ciudadanos, lo cual apuntaba a conseguir el prestigio y la legitimidad frente a sus pares:

> Tengo el honor de presentar a ese establecimiento un ejemplar de las clase de peces que adornan las fuentes públicas o estanques en las plazas de Europa, las cuales traía de Italia con el objeto de aclimatarlas en nuestras plazas; pero habiendo sufrido en el transporte fueron muertas; sin embargo, ya que mi deseo no fue cumplido quiero verlas en esos estantes, dejando a la vez considerado en este papel los datos que tenía para que procrearan.[221]

Tal donación resulta más que curiosa, pero es uno de los ejemplos del deseo de emulación de lo europeo como sinónimo de cultura, civilidad y adelanto y del afán de perdurar en la memoria, aun cuando en este caso se trate de unos peces decorativos muertos y de la información adicional que Cuervo tenía sobre el tema.

Por otra parte, ciertas familias de la élite también manifestaron un interés por figurar en la historia, a través del reconocimiento de sus antepasados como héroes o fundadores de la nación. Ante los llamados efectuados por directores como Pombo y Restrepo Tirado, los descendientes de aquellos que aparecían como gestores de la historia generalmente accedían gustosos a donar objetos personales o retratos de sus distinguidos familiares. Tal es el caso de Rafael Largacha, quien frente a la solicitud de Restrepo respondía lo siguiente:

> En respuesta á su muy atenta comunicación, número 386, de fecha 7 de los corrientes, tengo el honor de manifestar á Usted que tendré el mayor placer en obsequiar al Museo Nacional el retrato, que Usted, con tanta be-

nevolencia, desea colocar en la

IMAGEN 31. *PLANO DE LA BATALLA DE JUANAMBÚ*, 1894.
HIGINIO MUÑOZ. DIBUJO (ACUARELA / PAPEL / TINTA). 63,1 X 77 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 1207
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / ERNESTO MONSALVE PINO

galería de retratos de los ciudadanos que han ejercido en el país la Presidencia de la República. Tan pronto como obtenga la copia del retrato al óleo que existe de mi padre, tendré el gusto de enviárselo.

Altamente agradecido por la honrosa distinción que Usted desea hacer á la memoria de mi padre, tengo el gusto de suscribirme de Ud. muy atento servidor i compatriota.[222]

Así, figurar en el museo, ya fuera como miembro del linaje de quienes se suponía habían hecho la historia o como patriota ilustrado que había colaborado con el enriquecimiento de la colección, era una forma de hacerse visible en el altar de la nación,

bien como heredero legítimo de los fundadores de la patria o como parte de los listados de las notabilidades nacionales. Además, en algunos casos el interés no solo consistía en que un individuo o unas familias fueran reconocidas, sino en visualizar unas regiones apartadas o poco integradas que buscaban ser tenidas en cuenta dentro del ámbito nacional por sus riquezas naturales, por sus producciones, por su historia o simplemente porque su territorio también hacía parte del de la República.

Clasificación, narración y exhibición: las prácticas que configuran representaciones (catálogos y guías del Museo Nacional de Colombia)

Luego de analizar las características de la configuración institucional del museo y la manera como se conformaron sus colecciones en el periodo comprendido entre 1880 y 1912, en este capítulo se estudian las prácticas de catalogación y exhibición que se pusieron en juego a la hora de configurar una representación de la nación y de sus habitantes en el espacio museal. En la primera parte se hace una aproximación a las prácticas de catalogación, a partir de las clasificaciones desplegadas en los catálogos publicados, y en la segunda se analiza la manera como la puesta en escena del museo configura y da cuenta de énfasis y silencios en relación con la representación de los habitantes de la nación.

Las disposiciones taxonómicas y sus variaciones

Durante el periodo de estudio que se ha escogido, se publicaron cuatro catálogos de las colecciones del museo: la *Breve guía del Museo Nacional*[223] de 1881 y la *Nueva guía descriptiva del Museo Nacional de Bogotá*[224] de 1886, ambas elaboradas por Fidel Pombo; el *Apéndice a la guía descriptiva del Museo Nacional*[225], escrito por Rafael Espinosa Escallón en 1907, y el *Catálogo general del Museo*

de Bogotá[226], realizado por Ernesto Restrepo Tirado en 1912. La propuesta analítica que se desarrolla en este apartado apunta a estudiar las características de cada uno de estos textos en cuanto impresos y a analizar, a partir de ellos, la manera como fue cambiando la organización taxonómica de los objetos entre 1880 y 1912.

En 1881 se publicó la primera guía del Museo Nacional como resultado del proceso de catalogación del establecimiento, adelantado por Genaro Balderrama, Saturnino Vergara y Fidel Pombo. Esta guía tenía como objetivo principal hacer de conocimiento público —dar a la publicidad— las colecciones del museo, tal como lo expresaba su autor:

> En esta pequeña guía se dá principio á la publicidad de lo que contiene actualmente el Museo. En varias ocasiones se han hecho inventarios de sus colecciones, pero éstos se han archivado en las respectivas oficinas: allí existen algunos, no lo dudo; pero es muy probable que á nadie le hayan servido, por la dificultad que hay en encontrarlos. Jamás un viajero extranjero, ú otro visitante del establecimiento, vió los catálogos de los objetos contenidos en él; todos, por el contrario, han lamentado este desideratum.[227]

El impreso, presentado en un formato pequeño y con algunos grabados, se elaboró en una imprenta privada, denominada Colunje i Vallarino, que al parecer tenía un contrato con el gobierno y cuyos propietarios eran políticos liberales relacionados con el Estado de Panamá. Dicha guía estaba conformada por dos grandes partes: una en la que se hacía un recuento cronológico de la historia del museo desde su fundación hasta el presente y

que dotaba a la institución de una continuidad y legitimidad histórica, y otra en la que se presentaban los objetos que conformaban la colección organizados por secciones: (i) Historia Patria, Arqueología, Curiosidades y Pinturas, (ii) Historia Natural y (iii) un Apéndice. La primera tenía tres grandes subdivisiones: Monumentos Históricos y Objetos Notables, Objetos y Curiosidades Indígenas y Objetos Varios (organizados a su vez en: Retratos de Personajes Eminentes en las Ciencias y de otras Celebridades, Retratos de los Reyes y Autoridades de la Colonia, Notabilidades Nacionales, Láminas y Estampas, Fotografías, Pinturas al Óleo de Asuntos Místicos y Las Banderas Memorables). La de Historia Natural presentaba los objetos agrupados en cada uno de los reinos y estos, a su vez, clasificados por subgrupos. La sección Apéndice incluía una serie variada de piezas que al parecer habían llegado al museo en los momentos finales de la elaboración de la guía o que no concordaban precisamente con la clasificación general propuesta por Pombo, Balderrama y Vergara.

De tal división en secciones llama la atención que en la primera se agruparan objetos de características muy diversas debido a que en su organización se cruzaron diferentes tipos de clasificación (por temática, por procedencia, por origen), a la vez que se incluyó una subdivisión de varios en la cual nuevamente se superponían criterios de clasificación disímiles, aunque en este caso primaba el formato (retratos, láminas y estampas, fotografías, pinturas y banderas). También cabe resaltar que en dicha clasificación estaban separados los monumentos históricos y objetos notables de los objetos indígenas que eran categori- zados como

curiosidades y pensados al margen del tiempo.

En la subdivisión de monumentos históricos y objetos notables se encontraban piezas como la cota de malla de Gonzalo Jiménez de Quesada, la daga de Nicolás de Federmán, la espada del Virrey Amar y Borbón, el cráneo del Virrey Solís, las llaves del Castillo de San Carlos (imagen 32) y de los muros de Cartagena, obtenidas en las batallas de Independencia, la cama de Simón Bolívar, el cronómetro que perteneció a la fragata Colombia y luego a la Comisión Corográfica (imagen 33), una cabeza de piedra muy antigua que representaba a un obispo (imagen 34), dos grupos de tierra culta alusivos a la guerra franco-prusiana, y un plato de mármol (imagen 35) y un vaso de pórfido hallados, respectivamente, en las ruinas de Pompeya y Herculano, entre otros. Tan diversas piezas referían a una noción de historia en la que el proceso de territorialización todavía no se había terminado de consolidar y en la que la interpretación del pasado era un campo de disputa, por lo cual los monumentos que se conservaban en el museo como objetos notables podían vincularse tanto a conquistadores como Jiménez de Quesada y Federmán, como a las batallas y a los próceres de la Independencia, a las expediciones organizadas durante la República o a aspectos de la historia europea como las antiguas ciudades de Pompeya y Herculano, o la guerra franco-prusiana. En este sentido, las piezas históricas del museo estaban referidas más a la historia de una civilización que se consideraba como propia, la latina, que a los pueblos indígenas que habían habitado el territorio patrio, lo cual coincide con lo planteado en el primer capítulo de este libro con

relación a la configuración de una imagen del pasado nacional que se remontaba a la Conquista.

Para Miguel Antonio Caro (1843-1909), por ejemplo, la historia de la nación colombiana no era más que un episodio de la gloriosa historia de lo que él denominaba la *raza latina,* es decir "un conjunto de pueblos y familias que se estrechan, confunden e identifican a virtud de una idea, y esta es la idea católica, comprendiendo bajo el nombre de idea, dogmas, tradiciones y afectos"[228]. De acuerdo con este autor, el espacio de experiencia de la nación, el linaje del cual

32

33

34

35

IMAGEN 32. *LLAVES DEL CASTILLO DE SAN CARLOS DE MARACAIBO*, 1823. ANÓNIMO.
FUNDICIÓN (PLATA Y ORO). 22,6 X 12 X 6,7 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 891
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

IMAGEN 33. *CRONÓMETRO DE LA FRAGATA COLOMBIA QUE UTILIZÓ LA COMISIÓN COROGRÁFICA*, CA. 1845.
RICHARD HORNBY (1789-1849). ENSAMBLAJE. 16,3 X 16,3 X 16,3 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 862
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / ERNESTO MONSALVE PINO

IMAGEN 34. *CABEZA DE OBISPO CON MITRA*, CA. 1650. ANÓNIMO.
TALLA (PIEDRA). 43 X 29 X 13 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 1136
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

IMAGEN 35. *PLATO DE ALABASTRO ENCONTRADO EN LAS RUINAS DE POMPEYA, ROMA.*
FABRICANTE DESCONOCIDO. TALLA (MÁRMOL). 4 X 21,5 CM. (DIÁMETRO)
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 919
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

esta procedía, no era el indígena, sino el del genio español, que a su vez era una expresión de las virtudes de la raza latina[229]. Desde tal perspectiva, este político conservador —considerado el intelectual por excelencia de la Regeneración—[230] ubicaba la Conquista como el momento fundador de la nación:

> Nuestra independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de siglos atrás. Nuestra historia desde la Conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización.[231]

En este discurso, pronunciado en el marco de la celebración de la fundación de Bogotá, Caro afirmaba que la patria no había sido fundada el 20 de julio de 1810 con el llamado "Grito de Independencia", sino con el descubrimiento de estas tierras por parte de España y en especial en el momento mismo de la fundación de Bogotá; en consecuencia, lo ocurrido antes de dicho acontecimiento hacía parte de *otra* historia. En este mismo sentido, Monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930)[232] señalaba:

> Dos cosas forman la patria: el suelo en que vivimos i la raza á que debemos nuestro origen; i más cerca nos pertenece el linaje que el territorio. Más satisfacción nos causa á nosotros el recuerdo de las glorias españolas que el de las hazañas de cualquiera de los caciques que mandaron en estas tierras antes de descubiertas por Colón.[233]

Para los letrados conservadores de finales del XIX y comienzos del XX, el linaje del que la patria provenía era el español y no el indígena y, aunque se compartía el territorio con estos pueblos, los indígenas del pasado quedaban en los márgenes de la

nación dado que la filiación por linaje primaba sobre la idea de territorio: al pertenecer a otro linaje, no hacían parte de la historia patria ni de la memoria afectiva de la nación. Todas estas afirmaciones configuraban una distinción fundamental entre el pasado indígena y el pasado de la nación que se evidenciaba en la función social que cada uno de estos tenía, al respecto la escritora e historiadora Soledad Acosta de Samper (1833-1913) apuntaba:

> Ninguna enseñanza moral se desprende de la historia de los antiguos indígenas, y la debemos estudiar más bien como una curiosidad etnográfica, que no como un conocimiento útil.[234]

La diferenciación es contundente, mientras que la historia patria era considerada un conocimiento útil en cuanto proporcionaba una enseñanza moral, el pasado indígena era una curiosidad, un mero ejercicio de erudición, por tal razón no resulta extraño que la subdivisión en la que se encontraban las piezas que hacían referencia a los indígenas se denominara "Objetos y curiosidades indígenas". Las piezas que se agrupaban bajo tal etiqueta iban desde el manto de la reina mujer de Atahualpa, pasando por collares, peines y armas, hasta el cetro de un cacique y un penacho de plumas. En este primer catálogo aparecían sin distinción alguna las piezas arqueológicas y etnográficas y, además, no se especificaba a qué grupo o comunidad específica pertenecían, pues a todas se les daba el apelativo general de indígenas. Incluso se insertaban allí objetos de grupos que no pertenecían propiamente al territorio colombiano, como el mencionado manto de la mujer de Atahualpa.

En la parte denominada "Objetos varios", la lista de piezas es todavía más pintoresca dado que su clasificación respondía espe-

cialmente, como ya se había señalado, a tipos de formato. Llama la atención la superposición de personajes eminentes nacionales y extranjeros del pasado, como Cristóbal Colón (imagen 36), Carlos Linneo, José Celestino Mutis, Francisco José de Caldas, Leticia Ramolini —madre de Napoleón— (imagen 37), Alexander von Humboldt (imagen 38), el Papa Gregorio XIII, con los reyes (imagen 39) y autoridades de la Colonia y los propiamente denominados notables nacionales que pertenecían al periodo de la Independencia y la República. Tal clasificación respondería a un criterio similar al expuesto en el primer capítulo sobre las galerías de notabilidades en las que se reunía a personajes nacionales e internacionales tratando de insertar a los primeros en un continuo que los equiparara con los segundos y destacar así que la cultura y civilización locales estaban en el mismo plano que la occidental.

Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (México, Fondo de Cultura Económica, 2003), 540.

36

37

38

39

IMAGEN 36. *CRISTÓBAL COLÓN*, CA. 1832. ANÓNIMO. PINTURA (ÓLEO / TELA). 46 X 34,6 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 542
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

IMAGEN 37. *LETICIA BONAPARTE*, 1833. ZANCTII. PINTURA (ÓLEO / PAPEL). 43,8 X 29 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 3047
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN CAMILO SEGURA ESCOBAR

IMAGEN 38. *BARÓN DE HUMBOLDT*, 1823. CARLOS CAZAR DE MOLINA (CA. 1785-1848).
LITOGRAFÍA (TINTA LITOGRÁFICA / PAPEL). 25,3 X 19,40 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 1864
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / ÁNGELA GÓMEZ CELY

IMAGEN 39. *CARLOS III, REY DE ESPAÑA*, CA. 1770. PABLO ANTONIO GARCÍA DEL CAMPO (1744-1814).
PINTURA (ÓLEO / TELA). 98 X 82 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 529
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN CAMILO SEGURA ESCOBAR

Pasando a la *Nueva guía descriptiva,* esta fue presentada por entregas durante 1886 en el periódico oficial *Anales de Instrucción Pública,* y luego se editó como un libro de gran formato en la Imprenta de La Luz. Dicha obra, al publicarse primero en un periódico y después en una de las imprentas más importantes de la época en el país, debió tener una difusión mayor que la guía del 81. En ella se adicionaron los objetos que habían ingresado a la colección del museo en los primeros años de la década de 1880; se elaboró una reseña histórica más completa de la institución en

la que se mantenía el orden cronológico de la anterior, pero con un estilo narrativo más elaborado y documentado, y se le dio un nuevo orden a la colección que se presentaba dividida en tres secciones: una de Historia Patria, Arqueología y Curiosidades; otra de Historia Natural, que comprendía los productos del país, sus aplicaciones a las ciencias y a la industria, y una tercera conformada por la galería de pinturas y objetos de las artes nacionales.

La sección de Historia Patria, Arqueología y Curiosidades estaba subdividida de una forma que parece poco sistemática. Primero figuraban 62 piezas cuyo título correspondía al general de la sección y a continuación venía otra serie de subtítulos de los que es difícil comprender su estratificación. Tan compleja clasificación podía responder a que la obra fue en principio presentada por entregas y, por tanto, seguía unos criterios de publicación por número más que una estructura general; sin embargo, también se observa la superposición de pautas de clasificación muy disímiles, pues unas divisiones respondían a temáticas, otras a materiales de fabricación, otras al uso, otras eran colecciones dentro de la colección y otras tenían que ver con la disposición de los salones del museo; además, algunos objetos se encontraban repetidos en dos e incluso tres clasificaciones distintas.

En la parte general de Historia Patria, Arqueología y Curiosidades existían objetos que remitían a la Conquista, la Colonia, la Independencia y la República, y permanecían todavía las piezas relacionadas con la historia europea; además, se habían adicionado algunos artefactos que en la guía del 81 estaban clasificados

como objetos varios. La galería de retratos, por su parte, cumplía una función muy importante dentro de esta versión de la guía del museo realizada por Pombo, pues era especialmente a través de ella que el autor articulaba un relato histórico que, sin seguir la secuencia de un exacto orden cronológico, pasaba por Colón, los reyes de España y los conquistadores, las autoridades y personajes célebres de la Colonia y las notabilidades nacionales que representaban la Independencia y la República. Cuando el museo no poseía los retratos de algunos virreyes, próceres o presidentes, Pombo anotaba la ausencia e incluía una pequeña mención biográfica señalando que era fundamental conseguir alguna pieza que diera cuenta de tales personajes. Así, en la noción de historia que el autor proponía, los personajes sobresalientes, en especial las autoridades, los héroes militares y los letrados eran los hitos alrededor de los cuales el devenir histórico tenía lugar. Tal como se había visto en el primer capítulo, se trataba de una historia articulada por el sentido que le daban las hazañas de los grandes hombres; sus retratos, además, dotaban de rostro al pasado, lo poblaban de personajes concretos con los cuales identificarse y a los cuales admirar.

La *Guía* también permite inferir que existía ya un espacio simbólico central, denominado salón principal, reservado para aquellos que se consideraban los más relevantes dentro de las notabilidades nacionales. En él estaban quienes se iban consolidando como héroes de la patria, tales como Caldas, Neira, Padilla, Bolívar y Santander; y políticos y letrados reconocidos como Francisco Antonio Zea, José Manuel Restrepo, José María Ver-

gara y Vergara, Rufino Cuervo, Salvador Camacho Roldán, Joaquín Posada Gutiérrez y Alberto Urdaneta. En este salón principal, casi sacralizado[235], se rendía culto a una serie de personajes pertenecientes a las élites del pasado y del presente, escenificando una continuidad y una unidad que pretendían legitimar el lugar que ocupaban —en cuanto eran presentados como los artífices de la historia— a la vez que hacía posible, en términos simbólicos, reconciliar en el presente las facciones del pasado. Por ejemplo, la ubicación de Bolívar, Santander y Padilla en un mismo espacio ocultaba que Santander fue mandado al exilio al ser acusado de atentar contra Bolívar en el marco de la Conspiración Septembrina de 1828 y que Padilla fue condenado a muerte en Bogotá por hechos relacionados con dicho suceso. Pero tal como lo planteó Ernest Renán en 1882[236], el olvido es un factor esencial en la creación de una nación y, en este sentido, el museo como espacio de escenificación de memorias es por lo mismo un lugar que refuerza olvidos y omisiones: ¿cómo configurar un *salón principal* de la memoria en el que el panteón de héroes fuera quebrado por las luchas y rivalidades que existieron entre ellos? En la base del proceso de escenificación de la memoria está presente una paradoja: la glorificación de héroes y mártires en el altar de la patria tenía implícita la deshistorización de sus vidas en lo profundo de sus contradicciones. La puesta en escena de estos en el museo, a pesar de los intentos de dar testimonio material de su existencia, a través de retratos y objetos personales, los elevaba a la categoría de próceres, lo que tenía como consecuencia el paso a un nivel de la representación que los inmortalizaba y

que los despojaba, en parte, del carácter contingente que tenían como seres humanos.

Por su parte, el nombre que se le dio a la subdivisión de objetos pertenecientes a los aborígenes o primitivos habitantes de Colombia manifestaba un primer indicio de territorialización de las comunidades indígenas, tal como lo señalaba Pombo en la presentación de dicha clasificación:

> Se desea recoger en el Museo Nacional todos aquellos objetos antiguos que pertenecieron a los aborígenes de Colombia; como loza, figuras de arcilla, de metal, de piedra ó de madera. Telas, adornos é instrumentos musicales, armas i herramientas de piedra, restos de edificios é inscripciones ó pinturas simbólicas í cualesquiera otros objetos que pudieran encontrarse í nos sirvan para averiguar las costumbres í las artes de los primeros pobladores del país.

El autor se refería a los indígenas como los primeros pobladores del país y pretendía indagar sus costumbres y sus artes a través de los objetos que dejaron y que empezaban a recolectarse. Se trataba pues de aproximarse a un pasado desconocido con el que no se establecía una línea de continuidad.

Pombo resaltaba además que su pretensión no era dar cuenta de la naturaleza de tales piezas, sino presentar una pequeña descripción de estas en términos vulgares y aludiendo principalmente a sus características formales. En el caso de la colección Isaacs se indicaba el lugar de origen y la *tribu* a la cual pertenecían los objetos en concordancia con el documento de remisión que había presentado dicho escritor. Los grabados que acompa-

ñaban las páginas referentes a estos objetos (imágenes 40 y 41) los presentaban sin ningún contexto; se trataba de piezas para mirar y estudiar, no había una relación emotiva con ellas, se imponía más bien la distancia del observador.

En cuanto al *Apéndice a la guía del Museo Nacional* realizado por Rafael Espinosa Escallón en 1907, se puede decir que este tenía más la estructura de un inventario que de un estudio detallado de las piezas, pues la idea de su autor era adicionar a la *Guía* del 86 los objetos nuevos que habían ingresado a la colección en el transcurso de los diez años que separaban los dos catálogos. Este texto fue publicado por la Imprenta Nacional y tiene un formato pequeño; está elaborado como un listado general de objetos en el que no se incluye una descripción o un estudio sobre ellos a menos que se trate de piezas nuevas. Además, en la parte final de la publicación hay un apartado denominado Anotaciones, en el que se incluyen algunos documentos encontrados en el archivo del museo y fechados desde 1887, de los que se rescata la información sobre procedencia, fecha y motivo por el cual ciertos objetos ingresaron a la colección.

40

41

IMAGEN 40. *VASIJAS INDÍGENAS.*
NUEVA GUÍA DESCRIPTIVA DEL MUSEO
NACIONAL DE COLOMBIA, 1886

IMAGEN 41. *FIGURA INDÍGENA.*
NUEVA GUÍA DESCRIPTIVA DEL MUSEO
NACIONAL DE COLOMBIA, 1886

En este caso, la organización elaborada por Espinosa se centraba más en las subdivisiones que en las secciones, pues solo se presentaba por separado la sección de Historia Natural, mientras que el resto de la colección estaba subdividida exclusivamente por aspectos puntuales. De tal clasificación sobresale: el énfasis que se pone a las diferentes colecciones y géneros relacionados con la numismática — saber que parecía fascinar tanto a los fun-

cionarios del museo como a los donantes de la primera década del XX—; la presentación que se hace de conjuntos de objetos que no se incluyen propiamente en la colección, sino que se adicionan como series independientes (los objetos de la ciudad de Pasto o los donados por Rufino y Ángel Cuervo, por ejemplo), y la insistencia en cierto tipo de piezas cuya presencia se reiteraba en el Apéndice, aunque ya aparecían en la guía del 86: tal es el caso de los Retratos de Reyes de España y autoridades del Nuevo Reino de Granada y de los Retratos de Hombres Célebres y de personas importantes de la República, subdivisión a la que además se adicionaron 58 nuevos registros y en la que el cambio de nomenclatura (de Notabilidades nacionales a Hombres Célebres y personas importantes de la República) puede indicar que lo nacional estaba dejando de ser sinónimo del periodo republicano, en la medida en que se estaba ensanchando el *espacio de experiencia* desde el cual se concebía la nación[237].

Por último, el *Catálogo general del Museo de Bogotá,* escrito por Ernesto Restrepo Tirado, fue publicado por la Imprenta Nacional en 1912, en una edición oficial cuyo formato se aproximaba más al de una obra de carácter académico, pues estaba prologado por el importante historiador Pedro María Ibáñez (1854-1919) y presentaba un orden sistemático. Restrepo agrupó la colección en 10 secciones: Arqueología, Objetos indígenas contemporáneos, Antigüedades extranjeras, Objetos históricos, Numismática, Salón de gobernantes de Colombia, Galería de próceres, Mineralogía, Galería de pinturas y Apéndice. Tal clasificación visualiza un salto enorme con respecto a las anteriores, en la medi-

da en que se le dio prioridad a la configuración de una historia nacional empezando por los objetos históricos y pasando luego a un salón de gobernantes y a una galería de próceres. Además, se habían segmentado de este continuo histórico las antigüedades extranjeras (como una *estatuica* egipcia, los objetos de las ruinas de Pompeya y Herculano, un mármol del Panteón de Atenas, una copia en yeso de la piedra del Calendario Azteca y el manto de la mujer de Atahualpa, entre otros), en tanto que los objetos indígenas se habían dividido en arqueológicos y contemporáneos. Por otra parte, la sección de historia natural se redujo únicamente a la mineralogía, y la galería de pinturas estaba separada.

En el prólogo a la obra, Ibáñez presenta una relación "sobre las vicisitudes por las que ha pasado desde su fundación nuestro Museo, hasta el estado de prosperidad y orden en el que se encuentra hoy"[238], remontando los orígenes de la institución y sus colecciones al final de la época colonial con la Expedición Botánica e indicando el orden científico con que se habían dispuesto las galerías en el último periodo de existencia del establecimiento.

En tal orden, la primera sección correspondía a la de Arqueología. De acuerdo con Restrepo, esta era escasa y poco documentada y por eso no servía de base para fundar un estudio serio; Restrepo se lamentaba incluso por la pérdida de la tradición sobre los lugares donde habían sido encontrados algunos de los objetos. A pesar de esta carencia, el autor trató de reseñar al principio de cada pieza la cultura a la cual pertenecía o el lugar del que procedía, destacando la presencia de grupos indígenas

como los chibchas, paucuras, quim- bayas, ansermas, umbras, San Agustín y chiriquíes. Tal gesto da cuenta de cómo, durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX, se estaba configurado un saber en torno a los objetos indígenas, del cual Restrepo era uno de los más reconocidos representantes. De acuerdo con Héctor García, frente a la carencia de documentos escritos, los objetos arqueológicos "configuraron el archivo legítimo de indagación de lo indígena", a través del cual se pretendía dictaminar su grado de civilización[239].

En la sección de Objetos indígenas contemporáneos también se precisaba, en la medida de lo posible, el lugar de origen, que por lo general estaba ubicado, tal como se había señalado anteriormente, en regiones de los Territorios nacionales o del departamento del Cauca tales como la Sierra Nevada,La Guajira, la selva del Darién, el Chocó, los Llanos Orientales y el Putumayo, entre otros. En dicho apartado se encontraban, especialmente, armas, instrumentos musicales, elementos del vestuario, ornamentos, utensilios y algunos objetos rituales como poporos y pipas. Adicionalmente, dentro de esta sección se incluían tres momias y nueve cráneos frente a los cuales Restrepo hacía la salvedad de lo descuidado que estaba el estudio de la craneología en el país debido a la acción de los guaqueros y al poco interés que hasta ahora tales investigaciones habían tenido; sin embargo, señalaba la existencia de prácticas de deformación craneana en grupos como los caribes, los quimbayas y algunas *tribus* actuales de los Llanos[240].

En cuanto a la denominada sección de objetos históricos, en ella se encontraban reliquias de los conquistadores (como la cota de malla de Jiménez de Quesada, la espada de Federmán y el estandarte de Pizarro), objetos alusivos a la Colonia (entre ellos un cañón de Santa María la Antigua del Darién, el escudo del Colegio de San Bartolomé y unos zapatos que pertenecieron a la esposa del Virrey Amar), piezas que rememoraban la época de la Independencia (por ejemplo, el Florero de Llorente, una copia del acta de Independencia de Bogotá y otra de la de Cartagena, el banco en que sentaban a los patriotas que fueron juzgados por Morillo y las banderas del ejército libertador) y, especialmente, a quienes se habían consagrado como algunos de sus principales gestores: Bolívar (su cama, el balcón por el que escapó en la Noche Septembrina, su escopeta, la capucha que usó en la campaña del Perú, algunos pedazos del cajón donde reposaron sus restos y varios retratos), Santander (el galápago que usó en la campaña de independencia, un cuaderno y varios cuadros), Sucre, Páez, Maza, Acevedo y Gómez, D'Elhuyar y Padilla, entre otros; y aquellos que se referían propiamente a la República (como la piedra litográfica donde se imprimían los patentes de navegación, el sello del museo y la matriz del mapa de la Nueva Granada en 1847).

Con base en tales piezas, la representación de la Independencia que se constituía articulaba los diferentes periodos de dicho proceso, empezando por la creación de las Juntas, pasando por la pacificación y terminando con la Campaña Libertadora.

En tal puesta en escena los objetos adquirían un carácter em-

blemático y se convertían en signos que condensaban acontecimientos: el florero representaba el 20 de julio (imagen 42); el banco de purificación (imagen 43), la pacificación de Morillo y el sacrificio de los mártires de la patria, y las banderas (imagen 44), a los ejércitos libertadores. Es decir que la elaboración de dichos eventos dentro del relato histórico de la Independencia era previa a la consagración de ciertas piezas como representaciones de tales sucesos y, por tanto, como reliquias. En el catálogo de Restrepo Tirado aparece la siguiente referencia al Florero de Llorente:

> Fue obsequiado por el artista don Epifanio Garay, como el célebre florero que produjera la discusión entre el chapetón Llorente y el criollo Morales, cuyo resultado fue el bofetón de donde surgió la primera chispa precursora de nuestra independencia —20 de julio de 1810—.[241]

Más allá del valor material que el florero tenía, lo que lo transformaba en un *objeto histórico* era el lugar que se le asignaba dentro de la memoria oficial de la nación; a través de la narración y de su consagración en el museo dejaba de ser un simple artefacto de decoración para convertirse en catalizador de la chispa precursora de la Independencia, en un objeto testimonial que hacía presente de manera continua el momento fundador de la nación. Las banderas, por su parte, cumplían una función similar en cuanto representaban el cumplimiento de los deberes patrios:

Imagen 42. *Base de florero de José González Llorente*. Anónimo. Siglo XVIII. Cerámica porcelanizada. Colección Museo 20 de julio

Imagen 43. *Banquillo de purificación*, Ca. 1816. Anónimo. Ensamblaje (Cedro). 51,5 x 59,8 x 35,7 cm. Colección Museo Nacional de Colombia, reg. 2554 Foto: ©Museo Nacional de Colombia / Alberto Sierra Restrepo

Imagen 44. *Bandera española del Regimiento de Infantería de los Cazadores de Extremadura*, Segundo Batallón, tomada en la Campaña de Independencia del Perú, Ca. 1815. Anónimo. Cosido y bordado (Hilos / Seda). 150 x 150 cm. Colección Museo Nacional de Colombia, reg. 100 Foto: ©Museo Nacional de Colombia / Taller Antonio Castañeda

En el Palacio de Gobierno quedaron un tiempo como adorno del salón

> de recibo y luego vinieron á enriquecer al Museo "á recordar —como lo dice Sucre en su carta remisoria— á los hijos de los libertadores que sus padres, penetrados de sus deberes patrios y de sublime amor á la gloria, condujeron en triunfo las armas de Colombia á las frías y eminentes cimas de Potosí.[242]

Las banderas enviadas por Sucre no eran solamente testimonio de las batallas, sino una herencia dejada por los padres de la patria a sus hijos —los ciudadanos que conformaban la gran familia nacional— con el fin de mantener vivo el recuerdo de un triunfo que significaba cumplimiento de los deberes y amor a la gloria. Al estar expuestos en el altar de la nación, los trozos de viejas telas daban materialidad a un pasado efímero que trataba de condensarse en objetos emblemáticos que además se pretendían auténticos. Al exhibir las banderas como objetos históricos se buscaba generar una reacción en el visitante del museo: ante la presencia física de tales piezas la memoria era actualizada, los espectadores tomaban el lugar del patriotismo que pretendía evocarse en el momento en que sus cuerpos se ubicaban —por un instante— en el espacio vital que antes ocupaba el prócer (frente a la bandera); no en vano —y a pesar de las protestas de los conservadores del museo— en los días cívicos como el 20 de julio las banderas hacían parte del desfile de celebración y convertían la fiesta en un acto performativo que buscaba recrear un hecho histórico a través del contacto físico de los nuevos patriotas con los objetos de quienes eran considerados sus padres. En este sentido, el espacio museal y los objetos coleccionados que se habían convertido en reliquias hacían parte de lo que Bhabha denomina la

estrategia performativa de producción de la nación. De acuerdo con este autor, y en diálogo con el texto de Anderson, en el proceso de producción de la nación como narración hay una escisión entre dos tipos de estrategias: la pedagógica, caracterizada por una temporalidad continuista y acumulativa, y la performativa, que pone en juego lo repetitivo, pero que posibilita a la vez las irrupciones del presente[243]. La visita al museo y las festividades a las que se sacaban las reliquias de la nación se constituían en actos repetitivos que actualizaban el pasado: los objetos le daban presencia material en el presente.

Otra de las secciones a la que Restrepo le dedicó grandes esfuerzos era la del Salón de Gobernantes de Colombia. En ella se presentaban, siguiendo un orden cronológico, a quienes se consideraba que habían sido gobernantes del país: en primera instancia, los reyes de España y las autoridades coloniales y luego los presidentes de la República desde 1811 en adelante. Cabe resaltar que si bien este listado mantenía una secuencia por fechas, la descripción de cada objeto se refería fundamentalmente a sus efectos formales, en vez de tener un hilo narrativo al estilo del que había elaborado Pombo en la *Guía* del 86. Además, lo que aparecía aquí era una territorialización de la historia desde la Conquista hasta el presente, pues por primera vez dejaban de estar separadas las autoridades de la Colonia de los notables republicanos.

La otra sección que presentaba interés era la galería de próceres, en donde se rendía homenaje a quienes habían participado en el proceso de Independencia. Como lo anotaba Restrepo, esta

sección estaba conformada fundamentalmente por una colección elaborada por Constancio Franco en colaboración con dos alumnos de la recién fundada Escuela de Bellas Artes: Eugenio Montoya y Julián Rubiano[244]. Tal colección estaba conformada por 151 retratos, que fueron pintados entre 1878 y 1905, y tenía como base la investigación realizada por Franco sobre las biografías de los próceres, que había sido publicada en 1880 con el nombre de *Rasgos biográficos de los próceres y mártires de la Independencia*[245] y cuyo objetivo había sido "contribuir a popularizar la memoria de los héroes de la Patria, fundadores de la República"[246]. La combinación de un impreso con las biografías y una colección de pintura conformada por los retratos de los próceres de la Independencia puede ser pensada como un potente dispositivo de la memoria: las virtudes de los próceres y sus hazañas fueron divulgadas por medio de la escritura, mientras que la imagen visual remitía a estos textos escritos otorgándoles presencia física a los personajes históricos en el altar de la memoria de la nación.

En dicha colección, los patricios de la Independencia fueron representados visualmente en un mismo formato plástico que homogeneizaba su imagen, tal como se puede ver en los retratos de Simón Bolívar (imagen 45), Camilo Torres (imagen 46) e incluso Carmen Rodríguez de Gaitán (imagen 47)[247]: un fondo oscuro sobre el cual se ubicaba el busto del personaje, ataviado con el uniforme o la insignia que ratificaba su rango militar o, en caso contrario, que lo calificaba como notable. Todos los retratos fueron elaborados con un mismo estilo pictórico, en lienzos de un tamaño semejante y enmarcados con delgados bordes dora-

dos.

IMAGEN 45. *SIMÓN BOLÍVAR*, CA. 1886. CONSTANCIO FRANCO VARGAS (1842-1917) / JOSÉ EUGENIO MONTOYA GALLEGO (CA. 1860-1922) / JULIÁN RUBIANO (CA. 1855-1925) ATRIBUIDO PINTURA (ÓLEO / TELA). 94,7 X 72,5 CM. COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 531 FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN CAMILO SEGURA ESCOBAR

IMAGEN 46. *CAMILO TORRES*, CA. 1900. CONSTANCIO FRANCO VARGAS (1842-1917) / JOSÉ EUGENIO MONTOYA GALLEGO (CA. 1860-1922) / JULIÁN RUBIANO (CA. 1855-1925). PINTURA (ÓLEO / TELA). 64,5 X 51,1 CM. COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 390 FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

IMAGEN 47. *CARMEN RODRÍGUEZ DE GAITÁN*, CA. 1886. CONSTANCIO FRANCO VARGAS (1842-1917) / JOSÉ EUGENIO MONTOYA GALLEGO (CA. 1860-1922) / JULIÁN RUBIANO (CA. 1855-1925)-ATRIBUIDO. PINTURA (ÓLEO / TELA). 67 X 54 CM. COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 258 FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN RAMÍREZ

El salón estaba dispuesto empezando por los próceres que dirigieron varias acciones de la Independencia, siguiendo con una aparición cronológica de los militares del ejército patriota que correspondía a los años en que empezaron a figurar; a continuación venía una mujer patriota, los clérigos, los diplomáticos, quienes habían sido fusilados, los próceres civiles, historiadores, abogados y literatos y al final los de origen venezolano. La presentación de este conjunto de obras en un solo salón permitió construir una representación sistemática y extensa de los próceres de la Independencia en la que se incluían también los próceres regionales y así ratificó la función que el museo estaba adquiriendo como depósito de aquellos objetos-monumento que constituían la imagen visual de la memoria nacional.

En síntesis, cada una de las guías elaboradas entre 1880 y 1912, junto con las disposiciones taxonómicas a través de las cuales se organizaba la colección, constituían una forma de representación de lo nacional y, en particular, del pasado y de los otros grupos humanos con los que se compartía el territorio, que fue cambiando gradualmente con el tiempo. Mientras que en la primera publicación el pasado que se representaba era más el de la civilización occidental y los indígenas aparecían como parte de otra historia que ni siquiera coincidía territorialmente con la actual República, en la guía del 86 ya se hacía referencia explícita a los aborígenes de Colombia y se estaba construyendo un continuo histórico a través de las menciones biográficas de los hombres célebres de la Colonia y de las notabilidades nacionales; un

grupo selecto de estas últimas conformaba el recientemente instituido salón principal. En el Apéndice de 1907 se insistía en la importancia de los individuos a la hora de configurar una representación sobre la historia y, además, se había desligado el epíteto de nacional de las épocas de la Independencia y la República. Por último, en el catálogo del 12, el proceso de territorialización de la historia se había completado con el Salón de Gobernantes, en donde se mezclaban los reyes de España, las autoridades coloniales y los presidentes de la era republicana; sin embargo, los objetos indígenas permanecían separados del continuo histórico nacional, aunque en esta última publicación ya se hacía una diferenciación clara entre piezas arqueológicas y etnográficas.

En términos generales, la representación de la historia y de los habitantes de la nación que se fue constituyendo en el periodo aquí estudiado configuraba, por una parte, un continuo histórico que iniciaba en la Conquista y terminaba en el presente y, por otra, un representación de lo indígena segmentada del resto de la nación, ya estuviera esta por fuera del tiempo o dividida en objetos arqueológicos y etnográficos. Mientras que la historia era el saber que daba cuenta de lo nacional, la arqueología y la etnografía eran las formas de conocimiento privilegiadas para acercarse a lo indígena; parecería que no existieran puntos intermedios que articularan estas representaciones ubicadas en órdenes distintos.

Representando pobladores: exaltación, marginalización y ocultamiento

En un espacio institucional como el Museo Nacional de Co-

lombia, que había surgido por iniciativa estatal y funcionado, aunque precariamente, bajo el auspicio del Gobierno central, se fue configurando lentamente una imagen de la nación colombiana, de su grado de civilización y adelanto y de sus posibilidades de progreso, basada fundamentalmente en la exposición de las riquezas naturales, en una interpretación de la historia y en la puesta en escena de aquellos elementos que parecían curiosos y que, por tanto, no encajaban claramente dentro de las clasificaciones propuestas, o eran, por lo menos, sus márgenes de contención. Esta imagen de lo nacional no fue trazada únicamente por aquellos que formaron parte de los gobiernos regeneradores o conservadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX, pues, como se señaló anteriormente, por ser una entidad secundaria en el organigrama estatal y por la precariedad de los recursos de la nación, la colección del museo fue integrada especialmente a través de las donaciones que llegaron de los diferentes territorios que constituían la República. Con todo, la manera como estas piezas fueron dispuestas y narradas a través de la exhibición y los catálogos da cuenta de cómo los notables imaginaban la nación.

Mirando desde el presente las piezas que albergaba la institución, las que hacían referencia a los habitantes de la nación eran fundamentalmente aquellas correspondientes a algunas secciones como Objetos Históricos, Reyes de España y autoridades del Nuevo Reino de Granada, Notabilidades Nacionales, Notabilidades Científicas, Retratos y Láminas, Grabados y Fotografías, y Objetos Indígenas, además de algunos otras que generalmente

aparecían por fuera de la clasificación en las anotaciones o adiciones. Si se agrupan bajo las categorías generales de historia patria, objetos indígenas y curiosidades, dichas piezas constituían alrededor de un 55% de los objetos que ingresaron a la colección entre 1880 y 1912; es decir, más de la mitad de las piezas que llegaron se referían, de una u otra forma, a los habitantes de la nación del pasado y del presente.

Aquellos que desde la perspectiva de esta investigación se han denominado "habitantes" aparecían dispuestos de diferente forma dentro de la colección: algunos como autoridades, otros como notabilidades, otros como próceres, otros como indígenas y otros como curiosidades (los delincuentes, por ejemplo), segmentados en compartimentos disímiles que no permitían ver la relación entre unos y otros: las autoridades, los próceres y las notabilidades eran representadas como los arquetipos de ciudadanos por excelencia, los criminales como la anomalía y los indígenas como unos otros cuya historia estaba por fuera del pasado nacional.

Las autoridades, los proceres y las notabilidades

La forma de representación característica de las autoridades, las notabilidades y los próceres fue el retrato y, en algunos casos, objetos que les habían pertenecido o que estaban asociados con su existencia como individuos y que se iban convirtiendo en reliquias. Estos personajes aparecían como ejes centrales de la configuración de un relato histórico que daba cuenta del pasado de

la patria; un pasado que se fue extendiendo cada vez más hacia los periodos de la Conquista y de la Colonia, pero que tenía como uno de sus hitos la Independencia convertida en gesta heroica. Estos individuos tenían nombre y apellido y ocupaban un espacio concreto en el tiempo y en la sociedad a la cual habían pertenecido. A través de ellos se tejía la memoria, pero además constituían, en la mayoría de los casos, un ejemplo de las virtudes que debían tener los mandatarios, militares, funcionarios públicos, hombres de ciencia, comerciantes, empresarios y hasta las mujeres de élite.

Los retratos que de ellos se presentaban en el museo los mostraban, generalmente, con sus mejores galas, con las insignias que acreditaban su valor o su posición social o en actitudes que eran consideradas como heroicas, tal como la de Santander en el retrato de gran formato que de él hace José María Espinosa.

En él, el prócer es presentado en un primer plano, de cuerpo entero, vestido con su uniforme militar y triunfante; atrás queda la guerra mientras que él levanta el brazo con el libro de las leyes en su mano (imagen 48). Por su parte los objetos que se les asociaban, como armas, prendas de uso cotidiano, instrumentos científicos o mobiliario, se conservaban en el establecimiento porque daban testimonio de su existencia y, en algunas ocasiones, de su valor o de sus conocimientos: tal es el caso de la espada del general Juan José Neira, el atril de Mutis (imagen 49), la reglita de palo de Caldas, del uniforme de Santander (con el que es pintado en el cuadro de Espinosa) y del sextante y barómetro que usó Boussingault, entre otros.

Además, en las reseñas biográficas que de ellos se hacían en catálogos, como el elaborado por Pombo en el 86, no solo se presentaban los hechos en los cuales habían participado, sino las virtudes que caracterizaron su actuación.

Imagen 48. *Francisco de Paula Santander*, 25.5.1853.
José María Espinosa Prieto (1796-1883).
Pintura (Óleo / Tela). 228 x 145 cm.
Colección Museo Nacional de Colombia, reg. 243
Foto: ©Museo Nacional de Colombia/ Juan Camilo Segura Escobar

Imagen 49. *Atril que perteneció a José Celestino Mutis*, Ca. 1767.
Ensamblaje (madera). 160 cm x 87 cm.
Colección Museo Nacional de Colombia, Reg 656.

De científicos como José Celestino Mutis, Francisco José de Caldas, Francisco Antonio Zea y Jerónimo Triana se rescataba su cultura, erudición, mérito, laboriosidad y dedicación; de héroes militares como Páez, Neira, Soublette y Urda- neta se distinguían su valentía, heroísmo, intrepidez, pericia, audacia y lealtad; de mandatarios como Jorge Tadeo Lozano, Francisco de Paula Santander, Pedro Alcántara Herrán, José Ignacio de Márquez, Tomás Cipriano de Mosquera y Julián Trujillo se resaltaban su tino político, habilidad y prudencia, su preocupación por la educación y por las mejoras materiales, su elocuencia, su rectitud y su capacidad de mantener el orden y la paz pública; de funcionarios civiles como José Félix Restrepo, Francisco Soto, Miguel Peña y Domingo Caicedo se exaltaban su cumplimiento del deber, su laboriosidad, su cultura y su honradez, y de comerciantes y empresarios como Ignacio París y José María Arrubla se proyectaban su laboriosidad, generosidad y filantropía. En fin, todos estos notables del pasado y del presente, que eran distinguidos como patriotas sinceros y hombres ilustrados, se convirtieron en los modelos de ciudadano a seguir, pero en modelos diferenciados a los que se les atribuían valores diversos de acuerdo con la función social que desempeñaban.

Esta representación coincidía en buena medida con la que aparecía en *Papel Periódico Ilustrado,* una exaltación de sus vidas, sus virtudes y sus hazañas a través del retrato, de los objetos que daban testimonio de su presencia y de su inscripción como mandatarios, próceres y notabilidades. La galería que el museo constituyó reforzó la presencia de estos personajes en la historia. Parti-

cularmente la denominada colección Franco cumplió esta labor de una manera sistemática, pues a partir de ella se puso en escena el salón principal, no obstante, tanto en esta galería como en las colecciones del museo en general, algunas ausencias son más que significativas, entre ellas la de las mujeres que, si bien aparecen en contadas ocasiones, tienen un lugar secundario en la historia. En la misma colección Franco solo está presente el retrato de dos mujeres: Carmen Rodríguez de Gaitán y Juana Rodríguez y, como se analizó anteriormente, su representación se normalizó dentro del conjunto de los retratos en el mismo formato. Llama la atención que entre los 151 retratos solo aparecieran dos heroínas y que de ellas no se encuentren otros objetos, a excepción de un retrato más de Carmen Rodríguez, que permitieran fijar su lugar en la memoria. Tal ausencia plantea preguntas sobre la manera como se exhibió el lugar de las mujeres en la historia y en los espacios públicos en tanto para la época se prefirió su representación en los espacios domésticos, por lo menos en lo que a las mujeres de élite se refiere; incluso la única representación que existe de Policarpa Salavarrieta en el museo para este periodo (La Pola en Capilla de Epifanio Garay; imagen 50) muestra a esta mujer en el interior de lo que se supone es su celda y al lado de un altar en el que hay un crucifijo, una vela encendida y unas flores, lo cual refuerza el carácter doméstico del escenario[248].

Imagen 50. *Policarpa Salavarrieta Ríos*, Ca. 1880.
Epifanio Julián Garay Caicedo (1849-1903) - Atribuido.
Pintura (Óleo / Lienzo). 129 x 93,5 cm.
Colección Museo Nacional, reg. 355
Foto: ©Museo Nacional de Colombia /
Juan Camilo Segura Escobar

Los indígenas fueron representados casi exclusivamente por intermedio de piezas que habían fabricado y que —de acuerdo con los letrados del periodo— daban cuenta de su grado de civilización. De ellos no existía una imagen física como individuos concretos más allá de las momias y cráneos o de las figuras de oro, arcilla y piedra que los letrados del presente habitualmente describían por sus aspectos formales. Como lo señala Clara Isabel Botero, tales piezas tenían un doble significado para la época: (i) eran concebidas como tesoros detrás de los cuales estaban empresas de guaqueros que se lucraban de ellos, ya fuera utilizándolos para fundirlos (en el caso de los objetos de oro) o vendiéndolos como curiosidades a compradores nacionales y extranjeros; o (ii) se les estudiaba como vestigios de otras épocas para medir el grado de civilización de los diferentes grupos indígenas[249].

Un ejemplo de la manera como los objetos indígenas eran concebidos como tesoro y del significado que tenían para las elites gobernantes es la donación del denominado *Tesoro Quimbaya*

a la reina regente de España, en 1892, para que fuera expuesto en algún museo de Madrid. Esta donación estaba compuesta por 122 piezas de oro y fue legada a España como agradecimiento por el arbitraje que este país hizo en el diferendo fronterizo entre Venezuela y Colombia. Las piezas fueron utilizadas entonces como un pago, en el contexto de la Exposición de Madrid de 1892, y la idea de que fueran expuestas en un museo señalaba la intención de presentarlas para dar a conocer las riquezas del territorio patrio[250]. Esta donación es aún más significativa si se tiene en cuenta que el gobierno nacional entre 1880 y 1910 prácticamente no destinó dinero para adquirir objetos indígenas para la colección del museo y que los conservadores de esta institución señalaron continuamente que la sección de antigüedades indígenas no daba cuenta de la riqueza y variedad de objetos que habían encontrado las exitosas empresas guaqueras. Así, el único desembolso considerable que hizo el Estado para adquirir piezas indígenas se destinó a la donación de este "tesoro" a España.

En este mismo sentido, Héctor García Botero ha analizado que en la apreciación que se hizo de los objetos indígenas primó una disposición estética, a partir de la cual se organizaban los objetos por estilos y, a partir de ahí, se definía su pertenencia a determinadas culturas y la habilidad técnica de estas, además

> Para entrar en funcionamiento, la disposición estética letrada reconoció en el vestigio el testimonio de un pasado irrecuperable, cuya única posibilidad de transformación fue la desaparición en manos del progreso: el indígena ingresaba en los anales de la nación como un antecesor extinto.[251]

Ahora bien, aunque durante las últimas décadas del siglo XIX se adelantaron varios estudios relacionados con los indígenas que habían habitado el territorio nacional (entre ellos los de Vicente Restrepo, Andrés Posada Arango, Manuel Uribe Ángel, Liborio Zerda y Ernesto Restrepo Tirado), y en las exposiciones universales de Madrid (1892) y Chicago (1893) la delegación colombiana presentó catálogos y piezas de orfebrería y cerámica referentes a dichos grupos (piezas que conformaban el *Tesoro Quimbaya*), esto no quiere decir necesariamente que el pasado indígena se estuviera reconociendo como el origen de la nación. Como se señaló más arriba, se trataba, por el contrario, de la representación de unos otros (pertenecientes a otro linaje) que habitaban el pasado, pero frente a quienes no se reconocía una identidad; más bien se marcaba una distancia que, finalmente, configuraba el lugar de los letrados contemporáneos como el de unos observadores legítimos para dar cuenta de los vestigios que los grupos indígenas habían dejado. Al respecto, Vicente Restrepo explicaba en el catálogo de la exposición de Madrid:

> En grave error incurriría quien creyera que antes de la conquista hubo una nacionalidad que en algo se pareciera á la actual. Los dominios del pueblo chibcha, el más numeroso de los que ocupaban la Tierra Firme, no llegaron á cubrir la décima parte de la extensión poblada de su territorio. Del resto del país eran dueños algunos centenares de tribus, independientes unas de otras, enemigas muchas veces y frecuentemente en guerra. En tales condiciones, el aislamiento era el estado natural de aquellas bárbaras parcialidades, que si en tiempo de paz tenían algunas comunicaciones, era sólo con las tribus vecinas y con las más próximas.[252]

La nación actual no se podía identificar con aquellas *bárbaras parcialidades;* el estudio y la exhibición de sus vestigios —ya fuera en el museo o en las exposiciones universales— respondía a la intención de los notables nacionales de mostrar su capacidad de análisis y erudición en temas arqueológicos y etnográficos frente a sus pares europeos. Restrepo era contundente: "En el Nuevo Reino de Granada el sometimiento de todas las tribus que ocupaban regiones ricas, fué tan completo, que con la conquista cesó todo trabajo de arte, tanto de oro como de loza"[253], de manera que los ciudadanos actuales de la nación colombiana no eran los herederos de los indígenas; parecía existir un corte tajante después de tan completo sometimiento. Por el contrario, los márgenes de la nación estaban habitados por algunos grupos, pensados también al margen del tiempo, que se podían identificar como los descendientes de aquellas tribus:

> Para no dejar en olvido á los descendientes de los aborígenes, se han tomado algunos retratos fotográficos de unos pocos individuos de las tribus actuales, que han venido recientemente á Bogotá. Además, se han reunido varios objetos de su uso, como flechas, arpones, cerbatanas, instrumentos de música, etc., que son imitación exacta y recuerdo de los que usaron sus antepasados.[254]

Como complemento a las piezas arqueológicas se exhibían también las etnográficas y las fotografías de los individuos pertenecientes a las *tribus actuales,* que, por demás, se pretendían someter a través de la política de misiones católicas que se analizará en los capítulos siguientes. Entre los indígenas del pasado y del presente se establecía una línea de continuidad: las producciones

de los segundos eran consideradas como una imitación y un recuerdo de las de los primeros. Los grupos indígenas del presente se representaron, entonces, a través de las prácticas de enunciación y exhibición, al margen del tiempo histórico, se los trataba como vestigios vivientes de sociedades de otros tiempos. Ellos eran los descendientes de los aborígenes; los letrados que los estudiaban tenían, en cambio, otra ascendencia. Las piezas del pasado y los individuos fotografiados del presente se exhibían como curiosidades, su representación resaltaba la diferencia existente entre los indígenas y los notables nacionales que los estudiaban y tenían la potestad de exhibirlos, distinguiéndose de ellos.

Un gesto similar de diferenciación aparece en el texto del escritor liberal Jorge Isaacs sobre los indígenas del Magdalena en el que describe la expedición que realizó por esta región y producto de la cual hizo el envío de los objetos a los que se hizo referencia en páginas anteriores. En este texto Isaacs se diferencia de los indígenas del presente mostrando la dificultad para acceder a los lugares donde estos habitaban y ubicándose como un observador que podía dar cuenta del grado de civilización o barbarie que tenían las comunidades a las cuales se aproximaba. Para este autor el estado en que los indígenas se encontraban era un resultado histórico, señalaba que la mayoría de estos grupos alcanzaron un estadio de civilización mayor antes de la llegada de los españoles, pero que, como consecuencia del periodo colonial, e incluso del republicano, habían sufrido un proceso de degradación que los condujo al estado en el cual estaban. Isaacs compartía en

este punto algunas de las posiciones que tenían otros liberales decimonónicos con respecto a los lastres que la administración colonial había producido en los indígenas, sin embargo iba más allá al cuestionar también las políticas republicanas y denunciar el abandono que sufrían tales grupos por parte del Estado, enfatizando en el peligro en que podrían constituirse si dicha situación continuaba:

> Ellas son (las tribus del Estado del Magdalena) la sangre rica y sana de aquella región de Colombia, son germen valiosísimo y obligado de toda prosperidad allí; y un absurdo y caro sistema de administración, socaliñas fiscales, torpes abusos, vicios que los mercaderes importan y estimulan; las irritan, las embrutecen y las envenenan. Si no se acude muy pronto a combatir el mal, transcurridos cuarenta o cincuenta años, casi toda la antigua Provincia de Santamarta será desierto terrible, dominio de indígenas ya implacables y feroces.[255]

A pesar de que Isaacs se distanciaba de autores como Caro en la manera en que significaba la Conquista —pues ubicaba este momento como el del inicio de la degradación de los indígenas—, sus apreciaciones también dejaban a estas comunidades por fuera del tiempo de la nación (su retroceso había empezado con la Conquista) y las ubicaban a la merced de la intervención estatal para traerlas al tiempo presente y evitar que se convirtieran en grupos implacables y feroces. Con todo y su interpretación liberal de la historia, en Isaacs la diferenciación entre los indígenas y los notables estaba tan presente como en algunos de los conservadores decimonónicos y, por tal razón, como se estudiará en los próximos capítulos, unos y otros proponían diferentes

formas de intervención sobre estas comunidades.

La puesta en escena de los indígenas en el museo estaba relacionada entonces con un entramado de representaciones más amplio constituido por los escritos de los notables y su concepción de los objetos que pertenecían a estos grupos humanos. A diferencia de los notables, los indígenas aparecían representados como colectividades: no se tiene noticia de individuos particulares aparte de Atahualpa, su esposa y un cacique chimila llamado, de acuerdo con Isaacs, Marasa. Los objetos a través de los cuales se les daba presencia en el museo eran concebidos generalmente como curiosidades y denominados con diminutivos, para indicar de esa manera su precariedad frente a los referentes de comparación que se tenían en el imaginario y que eran los de la cultura occidental: estatuitas, bustitos, ollitas, mucuritas y figuritas constituían su producción que, además, era frecuentemente caracterizada como tosca y rudimentaria o, en caso contrario, como una producción excepcional que se podía comparar con lo europeo. Isaacs definía así una de las piezas:

> 47. Una cabeza de mujer, tallada en piedra negra, primorosa figura por la belleza de las facciones i otros detalles: podría suponerse que este trabajo es obra de un artista europeo; pero no tiene raya en lo alto de la cabeza para [parte ilegible] i rostros de ese carácter ó tipo son comunes hoy en las mujeres indígenas de la Sierra Nevada i en las tribus guajiras[256].

En cuanto a los apelativos que se usaban para denominarlos, además del de indígenas, que era el más común, también se empleaban los de indios, naturales, primitivos, aborígenes y tribus, referidos todos a un origen primigenio o a un estadio de civiliza-

ción más cercano a la naturaleza que era, en última instancia, el lado contrario al de la civilización. Como se señalaba anteriormente, en buena parte del periodo estudiado no se realizó una distinción entre los indígenas del pasado y del presente, pues al esencializarlos como naturales se les sacaba del tiempo histórico y de la posibilidad de cambio o se les ubicaba en un pasado atemporal que correspondía a estadios de civilización ya superados por occidente. No obstante, tal apreciación fue variando en la primera década del siglo XX, aunque con pocos alcances, pues aún se seguía pensando en ellos a través de cierta unidad de raza o de cultura que prevalecía, con todo y que se empezaban a reconocer algunas diferencias entre las distintas comunidades.

Aun cuando en el periodo estudiado se fue consolidando lentamente el proceso de territorialización de la historia, los indígenas del pasado no fueron incluidos dentro de dicho proceso, y si bien se los empezó a reconocer como los primitivos habitantes del territorio, aún seguían representados al margen del desarrollo de la nación, cuyo origen se había remontado a la Conquista. Pensadores como Caro vinculaban —en el prólogo que escribió en 1881 para la segunda edición de la *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*— la Conquista con la Independencia, señalando como artífices de una y de la otra a quienes pertenecían a la raza latina: insistía en que así como la Conquista había sido posible por el espíritu avasallador y el valor intrépido de los representantes hispánicos de dicha raza, la independencia solo podía haber sido obra de sus herederos:

> Luego de que se afianzó por siglos en América la dominación de los

> reyes de Castilla, cuando volvió a sonar el grito de independencia, fueron otra vez españoles de origen los que alzaron esa bandera, y no sólo tuvieron que combatir a los expedicionarios de España, sino a las tribus indígenas, que fueron entonces el más firme baluarte del gobierno colonial. Séanos lícito preguntar: el valor tenaz de los indios de Pasto, los araucanos de Colombia, que todavía en 1826 y 1828 desfilaban y exasperaban a un Bolívar y un Sucre, y lo que es más, y aun increíble, que todavía en 1840 osaban desde sus hórridas guaridas vitorear de nuevo a Fernando VII, ¿es gloria de la raza española, o ha de adjudicarse, con mejor derecho a las tribus americanas? Y el genio de Simón Bolívar, su elocuencia fogosa, su constancia indomable, su generosidad magnífica, ¿son dotes de las tribus indígenas? ¿No son más bien rasgos que debe reclamar por suyos la nación española?[257]

Aunque en la Independencia los proceres se revelaron contra España, el genio que los animó era el mismo que caracterizó a los conquistadores. Desde esta perspectiva, la actuación histórica de un grupo social o de un individuo no estaba necesariamente asociada con el bando en el cual luchaba sino con el carácter que desarrollaba en su lucha: los rasgos de los próceres eran, para Caro, propios de la nación española, mientras que el valor tenaz de los indígenas de Pasto —con todo y que habían tomado partido por los realistas— parecería ser gloria de las tribus americanas. Dada tal argumentación, la Independencia había sido conseguida por unos prohombres herederos de los Conquistadores que eran representados como poseedores de unos valores asociados con la inteligencia y la dignidad, entre ellos se destacaban la elocuencia, la constancia y la generosidad; en cambio, los indígenas estaban

al margen de la historia o en contra de ella y su actuación respondía a otro tipo de carácter, era animada por un *genio* distinto.

Y en lo que respecta a los indígenas del presente, lo que se puede observar es la existencia de cierto interés por sus costumbres, pero no se los reconocía como ciudadanos. El lugar que ocupaban en el museo era el de unos *otros* distantes a los que se les miraba con asombro a través de sus objetos de uso cotidiano y ritual. El presbítero Juan Nepomuceno Rueda, quien, como se expondrá en el próximo capítulo, fue comisionado por el gobierno nacional para hacer un viaje por los Llanos Orientales con el fin de iniciar el proceso de conformación de las misiones para la reducción de los grupos *salvajes,* justificaba así la donación que hacía de unas flores de plumas y un rosario elaborado por los indios que habitaban a las orillas del Cusiana:

> Sírvase darles colocación en el Museo que tan dignamente dirige U.: aunque no son objetos valiosos, pero tienen el mérito de ser hechos por los indios, i de revelar lo que serán capaces de hacer en las artes i en las ciencias luego de que se inicie en ellos la civilización cristiana que desean i á que se prestan sin grandes esfuerzos.[258]

La inserción en la civilización cristiana era la vía a través de la cual los indígenas podrían acceder a las artes y a las ciencias y, finalmente, a la ilustración que los pondría al nivel de aquellos notables de la República que con tanta insistencia se exaltaban en el museo. Su lugar, entre tanto, era el de unos habitantes de la nación con quienes se compartía un mismo espacio territorial, pero su historia y su estadio de civilización eran distintos, por tal razón solo podrían ser reconocidos como ciudadanos cuando pasa-

ran por el proceso de adecuación que se había diseñado para ellos por parte del Estado regenerador: su reducción en misiones, en las que además de cristianizarlos se les inculcarían el amor a la patria y se los volvería productivos para la sociedad, tal como se analizará en los siguientes capítulos.

En este sentido, lo que se representaba en el museo era el desarrollo de la civilización en el país, la cual, desde la perspectiva de intelectuales como Caro, era un capítulo de la civilización cristiana. Ese capítulo se completaría una vez se lograra la civilización de aquellos habitantes que estaban en los márgenes de la nación, a través de las misiones. En concordancia con tal perspectiva, lo que se mostraba como natural en las colecciones y en su clasificación era un desarrollo histórico que comenzaba con la Conquista y que había sido posible gracias a la labor de los notables. Estos eran representados como blancos, pero en sus imágenes también tenían importancia otros elementos iconográficos asociados con la civilización, como la elegancia, una disposición solemne y contenida del cuerpo y objetos que aludían a sus virtudes. A tales objetos y representaciones visuales se les dio un mayor valor histórico y simbólico, tanto así que la mayoría de estas piezas se conservan actualmente en las colecciones del Museo Nacional. No pasa lo mismo con los objetos indígenas: estos pasaron a formar parte de la colección del Instituto Etnológico Nacional en el momento de su creación, pero algunos de ellos se perdieron, por ejemplo, aquellos pertenecientes a la donación que hizo Isaacs no están actualmente catalogados dentro de la colección del Instituto Colombiano de Antropología e Historia

(ICANH) y se desconoce su ubicación.

Otro tipo de pobladores, además de los notables y los indígenas, apenas aparecían en el museo; los campesinos y artesanos eran representados de manera indirecta por el resultado material de su trabajo: sombreros, textiles y productos agrícolas eran remitidos al museo con alguna referencia general a las personas que los habían confeccionado. Parecía que en este espacio se escenificaba la legitimidad política, social y cultural de los notables, en cuanto gestores de la historia y representantes por excelencia de la nación, y el revés de esta, es decir, los indígenas que, como ya se ha analizado, eran los otros, quienes no hacían parte de la raza latina (entendida esta como cultura y tradición) y estaban por fuera de la historia nacional y del tiempo presente, ya que para los notables de la época su historia se había detenido en la Conquista o había empezado a degradarse desde aquel momento. Tal vez esta escenificación contrapuesta permitía resaltar el grado de civilización que pretendían haber alcanzado los autoproclamados notables nacionales en contraposición de aquellos grupos a quienes se definía como bárbaros o por lo menos se les ubicaba en un estadio diferente de civilización.

Además de ellos, encontramos muestras de que se empezaban también a representar algunos individuos que eran considerados una anomalía, en especial los delincuentes. Unas fotografías de algunos de ellos, tomadas por García Hevia (imagen 51), fueron remitidas al museo, así como varios de los instrumentos con los cuales cometieron sus crímenes[259].

Por último, también es necesario señalar las ausencias y, entre

ellas, la más notable era la del enorme grupo de individuos y comunidades que en la actualidad se denominan afrodescendientes, pero que en aquel entonces eran representados como negros y mulatos y que constituían al menos el 10% de la población[38]. De las 543 piezas que ingresaron a la colección entre 1880 y 1912 ninguna hacía referencia a este importante segmento de los pobladores de la nación colombiana. Sus costumbres, historia y trayectorias individuales estaban por fuera de la escena, omitidos incluso a través de una adecuación que tendía a su blanqueamiento, como en el caso de José María Padilla, quien a pesar de su origen mulato había sido normalizado iconográficamente en el contexto de la mencionada colección de próceres elaborada por Constancio Franco, Eugenio Montoya y Julián Rubiano (imagen 52). Quizás se estaba intentando convertir a Padilla en mestizo al "suavizar" sus facciones negras; tal vez se trataba de un mestizaje que tendía hacia lo blanco como un ideal implícito que se daba por hecho y que se entrecruzaba con otros ideales, como el de civilización, y con las virtudes propias de un buen ciudadano.

IMAGEN 51. *CUADRO DE LOS INDIVIDUOS QUE ESTRANGULARON A JOAQUÍN VEGA*, 1858.
LUIS GARCÍA HEVIA, (1816-1887) – ATRIBUIDO. COPIA EN ALBÚMINA (ALBÚMINA / CARTÓN). 19,5 X 24,9 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, REG. 3374
FOTO: ©MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / SAMUEL MONSALVE PARRA

En cambio, el retrato del Coronel Leonardo Infante, quien era clasificado como un prócer venezolano, sí lo representa claramente como un personaje negro (imagen 53), además, en la obra de *Rasgos biográficos de próceres y mártires de la Independencia* (de autoría de Franco), al igual que en el escrito de *Papel Periódico Ilustrado* analizado en el primer capítulo, se señalaba claramente su origen:

> Este poderoso adalid de la independencia, conocido vulgarmente con el nombre de "El negro Infante," nació en Venezuela, en la antigua provincia de Maturin, hácia el año de 1795.
>
> Fué descendiente de una pobre familia acostumbrada al rigor de la servidumbre, pero él, por una especie de inspiración sublime, tributó desde su infancia tanto odio a la opresión como amor a la libertad.
>
> Criado en la llanura, gozaba de una complexión sana i robusta, i, como el árabe del desierto, era esforzado, infatigable i ájil.

IMAGEN 52. JOSÉ PRUDENCIO PADILLA, CA. 1880
CONSTANCIO FRANCO VARGAS (1842-1917) /
JOSÉ EUGENIO MONTOYA GALLEGO
(CA. 1860-1922) / JULIÁN RUBIANO
(CA. 1855-1925) 63,4 X 50 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA

IMAGEN 53. LEONARDO INFANTE, CA. 1880
CONSTANCIO FRANCO VARGAS (1842-1917) /
JOSÉ EUGENIO MONTOYA GALLEGO
(CA. 1860-1922) / JULIÁN RUBIANO
(CA. 1855-1925) 67,5 X 53,5 CM.
COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA

> Para Infante no había estaciones; hacia faena sin que su constitución se alterara, ni bajo los rayos abrasadores del sol tropical, ni bajo la lluvia más inclemente.
>
> No tuvo nunca escuela, así que, la civilización jamás penetró en su espíritu; pero al salir de la vida nómada que llevara en su infancia para entrar en otro mundo mejor constituido, su ánimo abandonó la cerril corteza que lo cubría, i admirando los grandes hechos, tributó culto a los grandes hombres.
>
> La revolución de 1810 operó en aquella alma una transfiguración. ¡De repente el salvaje de la llanura se convirtió en arcánjel de la guerra![260]

Infante era representado por su origen como un hombre negro de complexión fuerte porque se había criado en la llanura y, en un principio, ajeno a la civilización debido a la falta de escuela. Sin embargo, la Independencia le había permitido deshacerse de tan áspera corteza y había dejado de ser el *salvaje de la llanura*

para convertirse en un arcángel de la guerra. En el retrato de la colección, Franco seguía siendo visualizado como un hombre negro, pero era también un civilizado, vestido con el uniforme que acreditaba su rango militar y con el aire sublime de los demás próceres. Aunque en las representaciones escritas (la de Franco y también la de Belver en el *Papel Periódico Ilustrado)* Infante aparecía en un lugar fronterizo entre la inclusión y la exclusión, en las visuales y las museales el proceso de inclusión y normalización es más claro. En el grabado de Rodríguez —basado en el dibujo de Torres Méndez— que apareció en el *Papel Periódico* se resaltaba su elegancia y su grados militares, mientras que en la colección Franco aparecía como uno de tantos héroes, engalanado con su uniforme militar.

Estas formas aparentemente contradictorias de representar a un mulato y a un negro, el uno colombiano y el otro venezolano, además del ruidoso silencio sobre las comunidades negras, abren preguntas de investigación sobre el lugar que ocupaban estos pobladores y los motivos que permiten explicar la manera como se invisibilizó su cultura a pesar de que se reconocieron por lo menos a dos de los individuos —Infante y Padilla— que eran asociados con este tipo racial. Desde esta perspectiva, también es posible reflexionar hasta qué punto las élites de finales del siglo XIX continuaban teniendo la idea de una sociedad racialmente mestiza como paradigma o si finalmente habían optado por representarla como un hecho y, por eso, al visualizar a los pobladores en la puesta en escena museal mostraban un continuo de ciudadanos "blanqueados" o, por lo menos, adecuados a los

estereotipos de la civilización, y no la compleja tipología regional que había caracterizado formas de representación típicamente decimonónicas como el costumbrismo. El museo funcionaba entonces como un dispositivo de representación de las élites, por un lado, y de las curiosidades, por otro, en el que los indígenas de los territorios nacionales aparecían como los únicos pobladores radicalmente distintos. Los demás grupos sociales y culturales estaban ausentes o eran pensados como el público al cual el museo se dirigía con el objetivo de presentarles los modelos de virtudes que debían seguir para honrar a las notabilidades del pasado y del presente y para convertirse así en los ciudadanos del futuro.

LAS MISIONES

LEGISLACIÓN Y REPRESENTACIÓN: LA REACTIVACIÓN DE LAS MISIONES INDÍGENAS A FINALES DEL SIGLO XIX

Como ha sido analizado en los capítulos anteriores, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX se fue consolidando una imagen del territorio nacional y de sus habitantes que, si bien tenía sus antecedentes en las representaciones elaboradas por las élites neogranadinas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (y que en algunos aspectos podría remontarse a las que realizaron los conquistadores y misioneros durante el periodo colonial), se había adecuado durante más de una centuria con el fin de ajustarse tanto a los procesos políticos, sociales y culturales internos, como a las necesidades de inserción y legitimación internacional[261]. Mientras que en la representación de la nación escenificada en el museo se desplegaba, a través de los objetos, una historia patria de cuatro siglos que iniciaba con la Conquista y cuyos protagonistas eran los hidalgos españoles y sus herederos, en el *Papel Periódico Ilustrado* se articulaban diversos tiempos y espacios que creaban una representación diferenciada de los habitantes de la nación (de un lado los notables; de otro, los tipos sociales) a través de un horizonte narrativo y visual común. Los indígenas del pasado y del presente, en cambio, se representaron en el *Papel Periódico* y en el museo como parte de otra historia, en cuanto se los consideraba como pertenecientes a un linaje distinto.

Sin embargo, tanto en uno como en otro tipo de representación (la museal y la de la prensa ilustrada), el ruido que produ-

cían esos *otros de* la nación (los indígenas del pasado, las tribus *salvajes* del presente) no distorsionaba la armonía con la que se presentaba el proceso civilizatorio del país, por el contrario, resaltaba la esmerada melodía: si bien no se podía presentar la imagen de una nación plenamente civilizada, como veremos a lo largo de este capítulo, el contraste con la barbarie de las tribus errantes enfatizaba el alto grado de civilización al que habían llegado las autoproclamadas cultas y progresistas élites nacionales y regionales, además de justificar el derecho que tenían de *civilizar* a los *salvajes* de los bosques, desiertos y selvas que albergaban unas anheladas riquezas, y de estudiar los objetos que habían producido (las antigüedades) y los artefactos que elaboraban en el presente (las curiosidades).

Para sacar a esos otros de la nación de lo que se consideraba un estado de barbarie y salvajismo —y en concordancia con el proyecto hispanista y católico de la Regeneración—, las élites finiseculares optaron por un método, a su juicio ya probado, de reducción de las tribus errantes: el de las misiones católicas.

En este capítulo se estudia el proceso institucional de conformación de las misiones y las representaciones sobre los pobladores que se desarrollaron, en el entramado de prácticas específicas, como las que implican producir una legislación. La idea es contrastar tales representaciones, referidas a los habitantes de los márgenes de la nación, con las que se analizaron en los capítulos anteriores, con el fin de mostrar los elementos de coincidencia y divergencia entre unas y otras, prestando especial atención a la manera como la representación de los otros de la nación fue fun-

damental para visualizar —a contraluz— el deber ser de los pobladores y los territorios colombianos.

Particularmente interesa estudiar cómo las representaciones sobre la otredad se transformaron y adecuaron en escenarios concretos como el de la legislación sobre misiones. En este sentido, los decretos, los convenios y las resoluciones referidas a la necesidad de civilizar a las *tribus errantes* permitirán iluminar las diferentes formas como se pretendía inscribir el poder en un territorio geográfico y social específico, pero también las profundas fisuras que este tenía y los espacios vacíos que dejaba permitiendo la existencia de otras opciones de organización social que, por más que trataban de ser controladas, terminaban por escaparse[262].

Las misiones indígenas durante el siglo XIX en Colombia

Cuando se hace referencia a las misiones indígenas en Colombia, generalmente se piensa en la época colonial y se asocian principalmente con la obra de los jesuitas en los Llanos Orientales hasta el momento de su primera expulsión del territorio, a finales del siglo XVIII, como consecuencia de las reformas borbónicas. Sin embargo, las misiones que aquí se estudiarán son más cercanas en el tiempo y tienen que ver con las políticas adoptadas por las élites finiseculares con relación a la reducción de *tribus salvajes,* en particular a partir del Concordato de 1887 y del Convenio de Misiones firmado entre el Estado colombiano y la Santa Sede en 1902.

Esta nueva labor misional tuvo como referente las llevadas a

cabo durante el periodo colonial por varias órdenes religiosas que tomaron parte en la evangelización de los indígenas de la Nueva Granada: jesuitas, franciscanos, agustinos y mercedarios, entre otros, tuvieron a su cargo el proceso de *reducción* y *civilización* de dichos pobladores. En el siglo XVIII, e incluso a comienzos del XIX, todavía realizaban su trabajo intentando ampliar el radio de espacios controlados por la Corona española a través de sus autoridades americanas. En lo concerniente a los antecedentes de las misiones de finales del XIX, se encuentran referencias a diferentes congregaciones que resaltan en particular la obra realizada por los agustinos recoletos, los dominicos y los franciscanos a partir de 1767 en los Llanos del Casanare (quienes relevaron a los jesuitas después de su expulsión)[263] y la que llevaron a cabo los franciscanos en el Chocó, el Urabá, el Darién, la Sierra Nevada, La Guajira, los Llanos de San Juan[264] y el gran Caquetá[265], en cuanto coinciden con algunas de las regiones que se entregaron a los misioneros durante la Regeneración.

Los Informes de Misión escritos a finales del XIX y comienzos del XX, así como algunas obras históricas de los letrados contemporáneos, llamaban la atención sobre la importancia de la labor religiosa en lo que se denominaba el proceso de civilización de la nación colombiana. La escritora Soledad Acosta de Samper[266], en su libro *Biografía de hombres ilustres de la Nueva Granada,* se refería así a los misioneros que acompañaron a los conquistadores:

> No podemos cansarnos de admirar á aquellos hombres tan santos, y cuyos nombres son dignos de que se conserven en la memoria de nuestros

> hijos. Estos Misioneros son verdaderos héroes, cuyo ejemplo sería provechosísimo entre nosotros, en donde olvidamos todo lo bueno y sólo sabemos alabar lo que brilla y es ruidoso: las armas, las charreteras, las victorias y el fragor de las batallas; y rara vez nos acordamos de los que han ofrendado su vida por el amor de Dios y el bien de la Humanidad.[267]

Al calificar a los misioneros como héroes, Acosta de Samper los ubicaba en el tiempo de la gloria inmortal que permitía traerlos al presente cada vez que su ejemplo fuera invocado, a la vez que los situaba dentro del linaje de notables. Al igual que otros de sus contemporáneos, como José Manuel Groot en su *Historia civil y eclesiástica de la Nueva Granada*[268], esta escritora resaltaba la importancia de la Iglesia en la historia del país y la pertinencia de su acción para continuar la labor civilizadora más allá de la guerra que se veía, en aquel momento, como uno de los grandes obstáculos para alcanzar el anhelado progreso. Argumentos como este fueron esgrimidos una y otra vez en el periodo estudiado, mientras se publicaban libros de antiguos misioneros, como el de Matías Ruiz Blanco (ca. 1643 - 1705) en los que se exaltaba su obra[269].

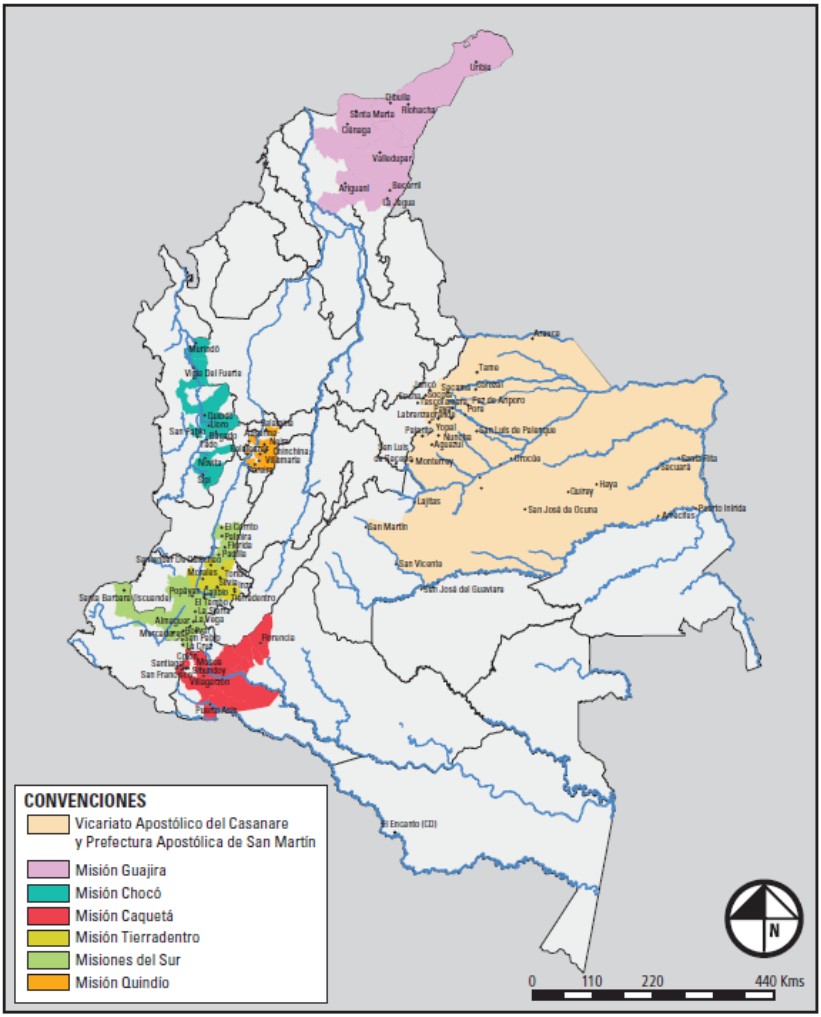
En este sentido, podría decirse que al final del XIX había cierto consenso entre algunos sectores de las élites sobre la conveniencia de que fueran nuevamente los misioneros quienes se hicieran cargo de la reducción de las denominadas tribus errantes que habitaban amplias regiones del territorio nacional, regiones imaginadas a la vez como inhóspitas (selvas o desiertos) y poseedoras de grandes riquezas por descubrir[270]. Ahora bien, el proceso que buscaba la reducción de los grupos indígenas, con el obje-

tivo de colonizar e integrar al mercado el territorio que habitaban, no fue exclusivo de Colombia en las últimas décadas del XIX y las primeras del XX, por el contrario, buena parte de los países americanos emprendieron proyectos similares a través de diferentes estrategias a las que se hará referencia a lo largo de este libro.

En el caso colombiano, con el proceso de Independencia y las reformas liberales —llevadas a cabo a mediados del siglo XIX y durante el periodo Radical—, las misiones coloniales prácticamente desaparecieron, ya que buena parte de los conventos y monasterios se disolvieron y algunas comunidades religiosas fueron expulsadas[271]. Además, las reformas constitucionales habían declarado a los indígenas como ciudadanos y, por lo menos en el papel, se había buscado su integración social mediante la eliminación del tributo[272] y la disolución gradual de los resguardos[273]. Sin embargo, las leyes relacionadas con la disolución de los resguardos y la eliminación del tributo hacían referencia principalmente a las comunidades indígenas que estaban integradas a la sociedad colonial y posteriormente a la republicana, pero no tenían en cuenta a las denominadas tribus errantes, bárbaras y salvajes que habitaban una gran extensión del territorio colombiano que estaba por fuera del control de las autoridades nacionales y locales.

La intrincada geografía del país, además de cierto desinterés de las élites criollas por las regiones que estaban por fuera del eje conformado por las tres cordilleras andinas y la conexión con el mar Caribe a través de las ciudades de Cartagena, Santa Marta y

posteriormente Barranquilla, había constituido una geografía nacional con amplios espacios por fuera del control estatal entre los que se encontraban las regiones de los Llanos Orientales, la Amazonía, la selva y la costa chocoana, el Urabá, el Darién y la región comprendida entre la Sierra Nevada de Santa Marta, La Guajira y la Serranía del Perijá; territorios que en buena parte estaban todavía en disputa con las naciones fronterizas, en especial los correspondientes al sur y oriente del país (mapa 4). Frente a este panorama, las élites regionales así como el Gobierno central optaron por la adjudicación de territorios de misión a distintas congregaciones religiosas y así crearon una especie de gobierno indirecto sobre las comunidades que los poblaban. Ya desde 1868 el Vicario Apostólico y Obispo de Santa Marta, José Romero (1823- ?), había adelantado gestiones ante el Presidente de la Unión —en aquel entonces los



MAPA 4. *MAPA GENERAL DE LAS ÁREAS DE INFLUENCIA DE LAS MISIONES CATÓLICAS EN COLOMBIA, 1880-1912*
FUENTE: REALIZADO POR CAMILO ANDRÉS CORREA AYRAM A PARTIR DE LA INFORMACIÓN SUMINISTRADA POR LA AUTORA.

Estados Unidos de Colombia— y el Secretario del Interior para establecer una misión en la zona de Padilla y Valle de Upar argumentando que:

> Con la civilización de los indígenas no sólo esas almas adquirirán los medios para salvarse, sino que la República, y muy especialmente el Estado del Magdalena, ganará en población, se extenderá el comercio, y se facilitarán á la vez las vías de comunicación con nuestra hermana la República de Venezuela.[274]

Desde estas primeras gestiones aparece el doble fin que constituirá el objetivo de las misiones finiseculares: la civilización de los indígenas y la integración y explotación de los territorios por ellos habitados. Como veremos a lo largo de este capítulo, civilización, comercio y comunicación fueron tres de los ejes articuladores de la labor de los misioneros en Colombia y, por tanto, se constituyeron en los prismas a través de los cuales los frailes representaron a los pobladores y articularon prácticas específicas sobre ellos.

Las gestiones adelantadas por el obispo de Santa Marta se concretaron en el establecimiento de una sociedad denominada "De la Misión", en la ciudad de Riohacha, en enero de 1869. El presidente de dicha sociedad, Rafael Celedón[275], formulaba las siguientes indicaciones con relación al establecimiento de una misión en La Guajira:

> Que la Misión debe establecerse en la misma Goagira y nó aquí en Riohacha;
>
> Que el presidente del Estado constituya como agentes suyos á aquellos mismos indios caporales, que hoy gobiernan la Goagira, nombrándolos regidores ó como se quiera, para que gobiernen sus respectivas Rancherías. De ese modo, aquellos jefes, al ejercer su autoridad, lo hacen como á modo de delegación é insensiblemente irán sujetándose á la autoridad civil y darán garantías á los Misioneros;
>
> Que algunos de los que han de ir a la Misión, hagan una explicación a la Goagira á fin de reconocer las localidades, poblaciones, etc., y después resolver en qué punto sea más conveniente establecer la permanencia, pues los

datos que pueden tomarse de los que frecuentan la Goagira, son siempre apreciados.[276]

El sacerdote aludía a algunos puntos que señalaban la manera como el poder civil y el eclesial establecieron acuerdos para poner bajo su tutela a las comunidades indígenas. Celedón argumentaba, en primera instancia, la necesidad de adentrarse en el territorio de las comunidades y explorarlo para definir el lugar en donde debía establecerse la referida misión, y, en seguida, reconocía el poder que tenían los caporales indígenas sobre esta región y proponía que el Gobierno los nombrara regidores para sujetarlos "insensiblemente" a su autoridad y a la de los misioneros. Así, Celedón hacía visible la falta de control —e incluso de conocimiento— por parte del Estado sobre estas regiones, la existencia de un orden interno en ellas articulado por los jefes guajiros y las estrategias graduales que empezarían a implementarse para su sometimiento.

Con esta perspectiva, Celedón, siendo vicario de la ciudad de Riohacha, empezó el trabajo misional contando con el apoyo del obispo de Santa Marta y de algunos particulares de la ciudad, pero sin recursos provenientes ni del Estado del Magdalena ni del Gobierno federal. En un informe sobre su labor, realizado en 1870, hacía referencia al carácter y a las costumbres de los guajiros y a las relaciones que tenían con los otros habitantes de la península. Este sacerdote articulaba su representación de los pobladores a través del concepto de civilización, como puede observarse en su descripción de la procesión de Santa Rita:

Increíble gozo y entusiasmo experimenté en aquella procesión, al te-

> ner en pos de mí una numerosa concurrencia de las diversas clases de la sociedad civilizada, mezclada con los salvajes y delante la imagen de una mujer que sin más armas que una cruz en la mano, una palma en la otra y una espina hincada en su serena frente, llamada a ser doblar bajo el suave yugo de la ley de Dios la indómita cerviz de aquella belicosa raza de hombres que hasta ahora ha rehuido al yugo á veces duro é imperfecto de la ley del hombre.[277]

La oposición fundamental que Celedón establecía era entre civilizados y salvajes, relacionando la civilización con la ley y el salvajismo con otros adjetivos como los de indómitos y belicosos, lo cual acentuaba el carácter de bárbaros con el que los guajiros eran representados. Sin embargo, parece que el sacerdote veía esta situación como algo temporal en la medida en que la escena que describía resaltaba la presencia en un mismo espacio, y reunidos alrededor de una imagen, a salvajes y civilizados, con lo cual insinuaba la posibilidad de conversión y sometimiento de los primeros al conducirlos hacia la "Ley Divina", a la vez que imaginaba ese proceso como pacífico, al enfatizar en que las únicas armas de las que disponía la Santa patrona de las misiones de La Guajira eran las del martirio, y al dar por supuesto que el yugo de la ley de Dios era suave.

Con este objetivo en mente, tanto Romero como Celedón intentaron consolidar la misión de La Guajira integrando a los sacerdotes holandeses Juan Antonio te-Riele y Fernando Eduardo Cornelio Kieckens, quienes llegaron en 1880. Sin embargo, el fortalecimiento de dicha misión y su actividad permanente en la región solo se hicieron posibles hasta finales de la década de los

ochenta del siglo XIX cuando se establecieron allí los misioneros capuchinos provenientes de España. En el transcurso de unos años, la situación política del país había cambiado y el ascenso al poder de un presidente como Rafael Núñez, apoyado por los liberales moderados y los conservadores, así como la aprobación de una nueva Constitución en 1886 y la firma del Concordato con la Santa Sede en 1887, marcarían la diferencia.

UN NUEVO CONTEXTO POLÍTICO-INSTITUCIONAL

La Constitución del 86 fue proclamada en Nombre de Dios, "fuente suprema de toda autoridad". Con ella el país cambió de denominación —de Estados Unidos de Colombia a República de Colombia— y pasó de un sistema de organización política federalista a uno centralista. El catolicismo fue declarado como la religión de la nación y la libertad de cultos se mantuvo mientras no fueran contrarios a la moral cristiana ni a las leyes, además, se dictaminó que la educación pública sería organizada y dirigida en concordancia con la Iglesia. Los regeneradores consideraban que la presencia de la institución eclesial era fundamental para el mantenimiento del orden social, de manera que impulsaron la firma de un Concordato con el Vaticano —en 1887— en el que se acordaba una importante incidencia de la institución eclesial en los asuntos educativos, se le daban efectos civiles al matrimonio católico, se señalaba la obligación de los poderes públicos de proteger y hacer respetar la religión católica y se ratificaba la libertad de la Iglesia frente al poder civil[278]. Tanto el Concordato como la Constitución hacían eco de lo que estaba sucediendo en

Roma en el último cuarto del siglo XIX y especialmente en lo que se refiere a la proclamación, por parte de Pio IX en 1864, del *Syllabus erro-rum*. Como lo señala John Lynch,

> El sílabo condenaba el liberalismo, el laicismo, la libertad de pensamiento y la tolerancia. Condenaba específicamente la educación laica y la idea de que las escuelas del Estado se liberasen de la autoridad eclesiástica. Condenaba la proposición de que "en nuestra era ya no es conveniente que a la religión católica se la siga considerando como la única religión del Estado con exclusión de todas las demás", y también condenaba la proposición de que "el pontífice romano puede y debe reconciliarse y armonizar con el progreso, el liberalismo y la civilización reciente".[279]

El Gobierno colombiano se alineaba entonces con una forma de concebir el mundo y de entender las relaciones Iglesia-Estado que condenaba el liberalismo y que buscaba defender el poder de la Iglesia en el ámbito social y político. En cuanto a las misiones se refiere, Pío IX tuvo un especial interés por retomar las misiones americanas, por tal razón promovió la firma de un serie de concordatos que les dieran viabilidad política: con Bolivia en 1851; Guatemala y Costa Rica en 1851; Honduras en 1861, y con Nicaragua, Venezuela y Ecuador en 1862[280]. Adicionalmente, durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, las órdenes religiosas llegaron a buena parte del continente con el objetivo de *evangelizar a los salvajes:* los capuchinos en la zona araucana de Chile, los sale- sianos en la Patagonia argentina, los agustinos en el Perú, los jesuitas en la región Huichol de México y una gran cantidad de congregaciones en la Amazonía brasilera, peruana, ecuatoriana y colombiana.

En el caso colombiano, con el Concordato del 87 la Santa Sede se comprometía a "cooperar con el Gobierno para que se establezcan en Colombia institutos religiosos que se dediquen con preferencia al ejercicio de la caridad, á las misiones, á la educación de la juventud, á la enseñanza en general y otras obras de pública utilidad y beneficencia"; mientras que el Gobierno Nacional aceptaba pagar a la Iglesia una renta perpetua de 100.000 pesos en compensación por condonar la deuda con respecto a los bienes desamortizados. Estos recursos serían utilizados preferentemente en "el auxilio de diócesis, cabildos, seminarios, misiones y otras obras propias de la *acción civilizadora* de la Iglesia". Por último, el artículo 31 señalaba: "los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las *tribus bárbaras* no requieren ulterior aprobación del Congreso"[281].

De esta manera, la Constitución del 86 y, especialmente, el Concordato del 87 crearon un marco legal propicio que permitió el florecimiento de las misiones en diferentes zonas del país. Desde la legislación se estaba garantizando que las misiones contarían con el apoyo de la Santa Sede y con los recursos del Gobierno, además de un trámite expedito para los convenios en cuanto dependían básicamente del Ejecutivo. La redacción misma del Concordato reconocía a la Iglesia un papel civilizador y hacía viable su activa participación en lo concerniente a la formación de los nuevos ciudadanos al garantizar, de un lado, su intervención directa en asuntos educativos, y, de otro, su labor frente a las denominadas tribus bárbaras.

Tabla 2 Fondos que el Estado le daba a la Iglesia para el mantenimiento de las misiones (1888)

Misión	Rubro
Misiones de San Martín (Bogotá)	2.500
Misiones de Antioquia	2.000
Misiones del Darién (Panamá)	3.000
Misiones del Caquetá (Pasto)	3.000
Misiones del Chocó (Popayán)	3.000
Misiones de Tierradentro (Popayán)	2.500
Misiones de La Guajira (Santa Marta)	3.000
Misiones del Casanare (Tunja)	6.000

En 1888, el Gobierno Nacional le pidió al Delegado Apostólico estudiar el modo en que se pondrían en ejecución los fondos que el Estado le debía dar anualmente a la Iglesia. El Delegado encargó a José Telésforo Paúl, arzobispo de Bogotá, tal labor, y este, a su vez, interpeló a los prelados del país para que manifestaran las necesidades más apremiantes de sus respectivas diócesis con el fin de repartir dichos fondos. Los obispos de Bogotá, Antioquia, Pamplona, Panamá, Pasto, Popayán, Santa Marta y Tunja señalaron el tema de las misiones con indígenas como uno de los asuntos urgentes a los que debían atender sus diócesis[282]. Después de debatir sobre la manera como debía repartirse el dinero, el presupuesto se dividió, de acuerdo con la *Convención de 1888 sobre el Artículo 25 del Concordato,* en diferentes rubros, a saber: diócesis más pobres (12.000 pesos), cabildos y catedrales (20.000 pesos), seminarios (40.000 pesos), misiones (25.000 pesos) y obras piadosas (8.000 pesos). A las misiones se les asignó el rubro más alto después del suministrado a los seminarios, y este, a su vez se dividió por regiones (tabla 2).

La forma como se repartió el dinero es importante en la medida en que presenta los territorios que eran considerados como posibles zonas de misión para 1888 y las ciudades desde los cuales eran administrados, por lo menos en lo que a la institución eclesial se refería. Las diócesis de Tunja y Popayán fueron las que más recursos recibieron en lo concerniente a misiones, mientras que el resto obtuvo cantidades entre los 2.000 y 3.000 pesos para su fomento. Además, el documento firmado entre el delegado apostólico y el ministro de relaciones exteriores señalaba que el Gobierno "persiste en el propósito y reconoce el deber de cooperar por su parte á la reducción y civilización de las tribus salvajes, destinando fondos para estas obras y prestando apoyo á los Misioneros que se designen á ellas"[283]. La preocupación por el asunto de las misiones era reiterada, así como la necesidad de que las dos entidades —el Gobierno nacional y la Iglesia— actuaran de manera conjunta sobre un tema que consideraban problemático y necesario de resolver.

La *Convención de 1888* fue ratificada con algunas variaciones en la *Convención de 1898* sobre el mismo Artículo 25 del Concordato. En esta ocasión, la cantidad total que el Gobierno nacional debía dar a la Iglesia era de 112.000 pesos; la suma destinada a las misiones se mantuvo en 25.000 pesos, mientras que los rubros concernientes a catedrales y cabildos y a seminarios fueron aumentados. La única diferencia con respecto a la manera como se había repartido regionalmente el dinero específico de las misiones en la convención de 1888 fue que en el 98 el dinero destinado al Casanare ya no pasaba por la administración de la Diócesis

de Tunja porque el Vicariato Apostólico del Casanare había sido instituido[284].

La resolución sobre misiones y colonias agrícolas y la Ley 89 de 1890

El Gobierno nacional, aprovechando las condiciones de posibilidad abiertas por la Constitución del 86 y el Concordato del 87, presentó en junio de 1889, a través del Ministerio de Fomento, una *Resolución sobre Misiones y Colonias agrícolas de indígenas*[285]. Dicha resolución partía de la idea de que las *tribus* estaban "bien dispuestas para recibir la luz del Evangelio y someterse á la vida civil", con lo cual se suponía de entrada una actitud pasiva y complaciente de estos grupos frente a la acción de la Iglesia y el Estado.

Siguiendo con el discurso sobre las riquezas naturales que guardaban las regiones en las que vivían los indígenas, en la citada resolución se proponía como *horizonte de expectativa* para estos territorios su conversión en emporios para la República y en lugares en los que se crearían numerosas poblaciones una vez se redujeran las tribus y se acometiera "el cultivo de la tierra y la explotación científica de los productos espontáneos". Después de plantear este horizonte, en la resolución se presentaba el *espacio de experiencia* que autorizaba la práctica misional en la medida en que aparecía como una estrategia probada de control de las regiones señaladas: las misiones jesuitas emergían nuevamente como el principal referente, aunque también se rescataba la labor de los agustinos descalzos. Ahora bien, el periodo republicano era presentado como un momento de transición, pues, aunque se

reconocían algunos esfuerzos aislados, la inestabilidad política, la falta de recursos y de una estrategia misional organizada eran consideradas las causas principales del fracaso de los proyectos iniciados en las décadas anteriores.

La resolución señalaba el tiempo presente como un momento en el que existían las condiciones propicias para restablecer las misiones, dado que se pensaba que por fin se había alcanzado la paz. Además, ciertos informes relacionados con la región de los Llanos Orientales, en especial el enviado por Juan Nepomuceno Rueda, que será analizado más adelante, habían alarmado al Gobierno central en lo relacionado con el exterminio de los indígenas:

> [...] es preciso corregir cuanto antes el error funesto que han aceptado muchos de los habitantes civilizados de dichas comarcas, consistente en creer que es lícito y conveniente perseguir á muerte las tribus salvajes; error que ha originado frecuentes asesinatos y aún matanzas colectivas de tribus enteras, atraídas con pérfidos engaños al lugar á donde se las ha sacrificado inhumanamente.[286]

Sorprende que el Gobierno nacional planteara una acción "pedagógica" frente al asesinato y las matanzas colectivas de indígenas llevadas a cabo por los colonos llaneros en vez de una acción penal, pues aunque se condenaban los crímenes cometidos, los colonos seguían siendo considerados como civilizados a pesar de la barbarie ejercida contra los grupos que calificaban de salvajes. La legitimidad de la civilización permanecía aún cuando los métodos que empleaba para homogeneizar a una región fueran cuestionados y calificados de inhumanos. Por eso se proponía,

mejor, una actividad misional que perseguiría los mismos fines (la conversión de amplias regiones en *zonas productivas),* pero a través de otras estrategias.

En la resolución se señalaba, además, la necesidad de una acción conjunta entre la Iglesia y el Estado. La autoridad civil debía apoyar a los misioneros tanto en lo concerniente a los recursos como a la seguridad, y para esto se recomendaba el restablecimiento de los extinguidos territorios nacionales, pues dicha jurisdicción especial facilitaría la acción coordinada entre las dos instituciones. Además, se proponía que la actividad de catequización estuviera acompañada por la fundación de colonias agrícolas "en que se arraiguen los indígenas y reciban instrucción práctica sobre el cultivo de la tierra y sirvan de base sólida para la erección de parroquias"[287]. Así, el proyecto de la Iglesia y del Estado era hacer de los indígenas campesinos que cultivaran la tierra y devotos feligreses sobre los cuales cimentar la autoridad de una y el poder del otro. Como se analizará más adelante, la combinación del proceso de evangelización-civilización de los indígenas con proyectos productivos fue uno de los sellos característicos de las misiones que funcionaron durante el periodo estudiado, especialmente en las dirigidas por los padres capuchinos.

Al final de la citada resolución se resolvía solicitar a la Santa Sede la erección del Vicariato Apostólico del Casanare, proponer al superior de los agustinos descalzos la fundación de un colegio principal de misiones y su ayuda en lo concerniente a dicha obra, pedirle a la Sociedad de Propagación de la Fe un plan de organización general de las misiones y recursos para llevar a cabo la la-

bor misional, requerir al Congreso el restablecimiento de los territorios nacionales y la erección de algunos nuevos, y llevar a cabo el nombramiento de comisionados especiales para recorrer tales territorios con el fin de que presentaran un informe detallado de su labor.

Por último, se determinaba que debía indagarse la opinión que tenían con respecto a la resolución sobre misiones y colonias agrícolas diferentes instituciones y personajes importantes como el Consejo de Estado, los prelados de las diócesis de la República, los gobernadores de los departamentos, la Sociedad de Propagación de la Fe y la Sociedad Protectora de Aborígenes de Colombia, con el fin de formar un expediente que se daría al Congreso de la República en apoyo al proyecto de ley respectivo. A los gobernadores de los diferentes Departamentos se les pedía

> [...] sus opiniones sobre el particular; indicando, cuántas son las tribus que Usía tenga conocimiento que existen en el territorio de ese Departamento; el número aproximado de los individuos que las componen; idiomas, costumbres y condiciones especiales que las distinguen; los lugares que sean más adecuados para la fundación de Colonias y erección de poblaciones y todo cuanto, en concepto de Usía, pueda proporcionar al Gobierno los datos que son indispensables para el arreglo conveniente de las Misiones y para fomentar con buen éxito el desarrollo de las industrias y de la civilización de las comarcas en que vagan las indicadas tribus.[288]

Se trataba entonces del intento de conocer y controlar a grupos humanos que estaban por fuera de los espacios y los horizontes culturales del Estado a través del establecimiento de su número, sus costumbres y de la descripción del territorio que habita-

ban. Los representantes de las diferentes instituciones convocadas respondieron a Leonardo Canal, el entonces ministro de Fomento, sobre el particular, alabando la determinación del Gobierno en relación con la creación de las misiones y de las colonias agrícolas. Sin embargo, las opiniones presentadas variaban en algunos aspectos, como aparece a continuación.

En lo referente al personal de las misiones, la mayoría de las comunicaciones presentaban a los misioneros como unos sujetos dotados de virtudes casi excepcionales, dada la dificultad de la labor que se les encomendaba. En particular, el obispo de Cartagena, quien había sido misionero en Birmania Oriental, resaltaba las siguientes características:

> [El misionero] debe ser muerto a sí mismo; no debe preferir un lugar a otro; donde quiera que sus superiores lo envíen él está siempre contento; porque él no tiene voluntad propia. Si en este lugar él sufre hambre y sed y todas las molestias, comprendida la más fuerte que es la ingratitud de los indios, y ve que su trabajo no produce el fruto que esperaba, él no se amilana ni pierde la paciencia, sino que dice: bendita sea la voluntad de Dios.[289]

La imagen de un misionero abnegado, obediente y paciente, que debía ser joven, fuerte, sano y de carácter alegre, era complementada con la idea de que el superior de las misiones debía ser alguien experimentado que las administrara y que hiciera lo propio con las parroquias creadas en el territorio inmediato a estas; tendría, además, facultades gobernativas sobre las poblaciones o colonias que se fundaran. En principio, el personal de las misiones podría traerse de Europa y después de un tiempo de ha-

ber fundado colegios de misioneros en el país, se acudiría al clero nacional.

Tal imagen de los misioneros contrastaba con la que se hacía de los indígenas y demás pobladores que estarían sujetos a las misiones. Los obispos de Mede- llín, Cartagena, Santa Marta y Popayán y los gobernadores de Cundinamarca, Boyacá, Cauca, Panamá y Antioquia manifestaron la existencia de *tribus salvajes* en sus territorios —sorprende que el del Tolima respondiera que no había ninguna en su departamento—. La representación que se hacía de estos pobladores estaba marcada por la presunción de que eran pobres e infelices y que necesitaban de ayuda para salir de tal situación. Al respecto, el obispo de Santa Marta señalaba:

> [...] mis pobres indígenas necesitan quien los defienda en sus personas y derechos con carácter público e intervenga á conservar la paz entre ellos y los civilizados, apoyando así las altas miras de amor y caridad que distinguen á los referidos Misioneros. Los indígenas no pueden cumplir la Constitución y las leyes ni hacer valer los derechos que ellas les reconocen por el estado de ignorancia en que se hallan: les falta quien los represente...[290]

Al declararlos como incapaces de defenderse y de comprender la Constitución debido a la pretendida ignorancia en la que se encontraban, el prelado no solo insistía en la importancia de las misiones como espacio de mediación entre los civilizados y los bárbaros, sino que dejaba a los indígenas por fuera de la posibilidad de ser ciudadanos, pues suponía que no podían cumplir las leyes ni exigir sus derechos. La negación de la capacidad de *agencia* que tenían los indígenas y la idea de que necesitaban de una

figura tutelar que los protegiera en su tránsito hacia la civilización legitimaba la labor de los misioneros como punta de lanza de la sociedad para convertir a estos individuos en seres productivos y en ciudadanos católicos y virtuosos.

Las estrategias de conversión que gobernadores, obispos y otros notables proponían eran acordes con tal propósito. Los primeros abogaban por un acercamiento gradual que empezaba con llevarles obsequios, curarlos y proporcionarles vestido y medicinas —para que le perdieran el horror a los blancos—, y apuntaba a fundar poblados donde se les fuera insertando gradualmente en la civilización a través del cultivo de ciertos productos y de la enseñanza de algunos oficios. El obispo de Cartagena, partiendo de la autoridad que le daba su experiencia en Birmania, señalaba que el mayor trabajo debía dedicarse a los niños para educarlos en la fe cristiana, enseñándoles, además, a leer, escribir, hacer cuentas, desarrollar algún oficio y aficionarlos por la agricultura. También enfatizaba en la necesidad que tenía el misionero de aprender la lengua de los indígenas para traducir el catecismo e, incluso, indicaba la importancia de tener una imprenta que permitiera proporcionar a los catequistas los libros que hicieran falta.

En general, los prelados, los gobernadores y los encargados de las diferentes instituciones consultadas coincidían en que el objetivo principal de las misiones debía ser civilizar a los salvajes. Ahora bien, las estrategias que proponían para llevar a cabo tal fin eran particulares. El obispo de Medellín opinaba que las misiones fueran entregadas a comunidades religiosas para que las

organizaran de acuerdo con sus propios reglamentos, insistiendo en que se debían crear vicariatos y prefecturas apostólicas en aquellos territorios para facilitar la administración eclesial dadas las distancias y la precariedad de las comunicaciones.

El Consejo de Estado asumía una perspectiva similar, enfatizando en la necesidad de separar a los indígenas del resto de la sociedad mientras hacían el supuesto tránsito a la civilización. Recomendaba que las misiones se encargaran a uno o dos institutos docentes a los que se les debería garantizar los recursos y la protección necesaria. Además, advertía que la ruina de las misiones venía en muchas ocasiones del comercio de los indígenas con los civilizados de las poblaciones vecinas, de manera que se debía restringir tal actividad, así como procurar que los misioneros gozaran de gran autonomía frente al poder civil, al punto que no estuvieran bajo la tutela de ninguna autoridad laica. El papel del Estado sería de facilitador de la acción de los misioneros en la medida en que los territorios y los pobladores de los que se harían cargo debían pasar por un régimen transitorio —que tenía como modelo las reducciones fundadas por los jesuitas en Paraguay— antes de ser incorporados a la nación[291].

Por su parte, el gobernador de Antioquia apuntaba que las tribus salvajes de su departamento no eran de hábitos sanguinarios y que tenían un carácter humilde que permitiría que fueran fácilmente gobernadas, convertidas al catolicismo y utilizadas para el progreso material de la región. Agregando que "la obra del camino de Occidente, ya terminada, ha abierto un ancho campo á la actividad de la raza antioqueña y al favor de esas Colonias ag-

rícolas los indígenas se acercarán a los centros de población que se funden y entrarán fácilmente en el movimiento social"[292].

A diferencia de otros de los consultados, Baltasar Botero Uribe proponía un modelo distinto de incorporación de los indígenas a la civilización. Para él era el contacto directo con cierto tipo de pobladores y el influjo del comercio y de las comunicaciones lo que haría que estos entraran a la sociedad: confiaba en que la apertura de una vía de comunicación y la relación directa de la *raza antio- queña* con los indígenas sería benéfica para estas comunidades. Una argumentación similar impulsaría, en las primeras décadas del siglo XX, una política de incentivos para que familias antioqueñas se trasladaran como colonos a ciertas regiones de misión en el Caquetá y el Putumayo con el fin de que enseñaran con su ejemplo buenas costumbres y el hábito del trabajo.

Sin embargo, en el periódico oficial de la Diócesis de Antioquia se defendía la propuesta de creación de misiones y colonias agrícolas, tal como estaba presentada en el proyecto de ley, en cuanto sus editores compartían la idea de que los misioneros debían asumir las funciones de curas, maestros, médicos, jueces y comerciantes en las poblaciones indígenas mientras estos se establecían, adquirían conocimientos y se familiarizaban con las prácticas más comunes de la *vida civilizada*. Se respaldaba entonces la propuesta de un régimen transitorio para los indígenas, pero se enfatizaba en la necesidad de

> Combinar los trabajos de civilización ó mejor —catequización— con las tareas del trabajo corporal, lícito y moral, que da independencia, in-

> funde hábitos de economía e interés por la conservación de la comunidad, [en cuanto] es lo mejor que ha podido inventarse para conseguir el fin propuesto, sobre el cual se ha hablado tanto y se ha hecho tan poco, después que Colombia llegó a independizarse de España.[293]

La insistencia en desarrollar prácticas de civilización que articularan la catequización con la enseñanza de la agricultura volvía a aparecer aquí junto con la idea de convertir a los indígenas en "miembros activos y útiles de la Patria y de la Religión", suponiendo entonces que en el estado en que se encontraban eran sujetos pasivos e inútiles. Además, en este mismo artículo, se proponía reunir, en el valle de Murry (que estaba separado de la comunicación con los demás habitantes), a todos los indígenas que se encontraban *diseminados y dispersos* en el occidente de Antioquia, mientras se ponían en venta las zonas de resguardo de Frontino y Cañas Gordas, que eran codiciadas por ser terrenos fértiles y de fácil acceso. En última instancia, lo que se estaba planeando era la apertura de nuevos espacios de colonización para los antioqueños en los territorios habitados por los indígenas —y recientemente integrados a los circuitos de comunicación gracias a la apertura del famoso camino a Occidente— y el consiguiente desplazamiento y reducción de estos a una zona aislada.

La Sociedad Protectora de Aborígenes de Colombia defendía también ciertas propuestas referidas a la colonización. En el informe elaborado por Francisco Eladio Ruiz, que le remitieron al ministro de Fomento en relación con el tema de los baldíos y las misiones, indicaban la importancia de las misiones y las colonias

agrícolas para construir poblados que permitieran, además, "colonizar el oriente de Cundinamarca con los pobres y desheredados de este departamento"; para Ruiz, los esfuerzos debían apuntar a

> Fundar a la entrada de la región baldía una colonia agrícola industrial con todos los indigentes y menesterosos que hoy mantienen las Juntas oficiales de Beneficencia y las asociaciones de caridad privadas.
>
> Con la medida propuesta, cesaría del todo el germen de individualidades inhábiles que sólo dan al mundo, generación por generación, seres inútiles, enfermizos y dispuestos á vivir a expensas de los sanos y trabajadores: seres para los cuales son indiferentes el grito de la locomotora y el olor del humo del carbón, símbolos del progreso de los pueblos.[294]

Así, las misiones y las colonias agrícolas no solo llevarían a los indígenas por el camino hacia la civilización, la ciudadanía y la productividad, sino que se presentaban como el espacio privilegiado para que otros sujetos —calificados como inútiles y enfermizos— como los indigentes y menesterosos, se convirtieran en los seres hábiles, sanos y trabajadores que la nación necesitaba para alcanzar el progreso. A finales del siglo XIX, a vísperas de completar una centuria de vida independiente, la inclusión de todos los habitantes de la nación en un mismo proyecto de futuro que apuntaba hacia un modelo de civilización seguía siendo problemática en cuanto respondía a los intereses de grupos sociales particulares; amplios sectores de la población permanecían por fuera de dicho proyecto y por tal razón se convertían en objeto de prácticas de asimilación y normalización como las que se aplicaron sobre los indígenas y, también, sobre los marginales de

las ciudades.

Sin embargo, lo que se puede analizar a partir de la discusión sobre la resolución de misiones y colonias agrícolas es que si bien diferentes sectores de las élites coincidían con la necesidad de incorporar a los indígenas (y los territorios que habitaban) a la nación, existían opiniones disímiles sobre cómo llevar a cabo este proceso. En la mayoría de los casos coincidían en que las misiones eran la mejor alternativa, pero diferían en el tipo de relaciones que se debían establecer entre los indígenas y el resto de la población. Los sectores eclesiales y el Consejo de Estado abogaban por un régimen transitorio en el que se separara a los indígenas del resto de la sociedad, mientras que el gobernador de Antioquia y la Sociedad Protectora de Aborígenes pensaban que las ventajas del comercio y la comunicación favorecerían el proceso de civilización de estos grupos.

Estrechamente ligadas a lo anterior, las promesas de ciudadanía seguirían siendo aplazadas para aquellos individuos que no encajaban en el ideal propuesto. En el caso particular de los indígenas, el acceso a esta permaneció restringido, incluso durante buena parte del siglo XX, tal como se expresaba en la ley 89 de 1890, por la cual se determinaba la manera como debían ser gobernados los indígenas que se fueran sometiendo a la vida civilizada:

> Artículo 1. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deben ser go-

bernadas.[295]

Los *salvajes* se representaban como incapaces de ejercer la ciudadanía no solo en aquel presente, sino hasta que fueran convertidos en seres civilizados — requisito medido a través de los criterios que constituían las élites letradas—, con lo cual quedaron a merced de los acuerdos llevados a cabo entre el Gobierno y los misioneros: eran entonces objeto de la legislación nacional, pero no sujeto de derechos en cuanto no se los consideraba aptos para ejercer la ciudadanía dado que sus sociedades eran consideradas incipientes.

La legislación nacional facilitó entonces que los misioneros concentraran el poder en las regiones de misión, en particular desde la expedición de la ley 72 de 1892 con la que se terminaba de reglamentar el régimen especial que regiría en dichas regiones: el Gobierno podría delegar en los misioneros "facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que, saliendo del estado salvaje, á juicio del Poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas"[296].

Los pobladores reales de la nación no terminaban de ajustarse al ideal de ciudanía propuesto por las élites, pero era necesario convertirlos en mano de obra y beneficiarse de los territorios que habitaban. A la vez que se ampliaban las comunidades y las regiones sobre las cuales el Estado pretendía tener soberanía, se producía un proceso de marginalización de aquellos que quedaban en la frontera en cuanto no cumplían los parámetros para ser

convertidos en ciudadanos, pero tampoco se les permitía estar por fuera de la órbita del control de las instituciones nacionales, así se tratara de un control delegado, como sucedía en este caso con las misiones.

El Convenio de Misiones de 1902

La normatividad y las expediciones organizadas por el Estado después de 1886 abrieron un contexto institucional y cultural que hizo posible el establecimiento, durante la última década del siglo XIX, de algunas congregaciones religiosas en el país, empezando el proceso de fundación de misiones. Los capuchinos se hicieron cargo de dicha labor en La Guajira —departamento del Magdalena— y en el valle del Sibundoy y el Caquetá —departamento del Cauca—, mientras que los frailes del Inmaculado Corazón de María empezaron a llegar al Chocó, los agustinos a Panamá y a los Llanos, los carmelitas descalzos a Urabá y los franciscanos trabajaron en la región de Tierradentro.

La consolidación del proyecto encaminado al establecimiento de las misiones se fue dando entonces, aunque de forma lenta y desarticulada, durante la última década del siglo XIX y las primeras décadas del XX, de manera que en 1902 se hizo necesaria la firma de un convenio de misiones entre el Estado colombiano y la Santa Sede en el que se reglamentaran algunos puntos que no habían sido considerados en los tratados anteriores. Dicho convenio, pensado para estar vigente durante veinticinco años, empezaba señalando el interés por "el incremento de las Misiones para la reducción y evangelización de las tribus de indios que se hallan diseminadas en el territorio de esta República", lo cual

mostraba que el proceso ya se había iniciado y que durante la primera década del siglo XX se apuntaría más bien a la consolidación del proyecto que mantenía el doble objetivo de "extender la civilización en las vastísimas regiones habitadas por los indios salvajes y de procurar que aquellas ricas comarcas entren en la vida del progreso"[297].

Con el convenio se erigían en vicariatos apostólicos las misiones de La Guajira, el Chocó y el Caquetá, mientras que las regiones del Darién, los Llanos de San Martín y la Intendencia Oriental (o de las riberas del Orinoco) pasaban a ser prefecturas apostólicas. Así, la organización eclesial facilitaba el proceso de conformación de las misiones, pues daba cierta autonomía administrativa sobre los territorios en los cuales se encontraban. Dicha autonomía permitía nombrar, en las zonas entregadas a las órdenes religiosas, a los superiores de estas como vicarios o como prefectos, y los independizaba, en cierta media, del clero secular, a la vez que garantizaba un accionar más expedito, ya que podrían tomar decisiones sin la necesidad de consultarlas con centros administrativos que se encontraban a grandes distancias.

Otro de los puntos importantes de este convenio estaba relacionado con una nueva función que las misiones cumplirían: ayudar a salvaguardar las

Tabla 3 Rubros asignados a las misiones (1902)

Misión	Rubro
Vicariato Apostólico del Casanare	11.500
Vicariato Apostólico de la Goajira	8.000
Vicariato Apostólico del Chocó	8.000
Vicariato Apostólico del Caquetá	14.000
Prefectura Apostólica de la Intendencia Oriental	14.000
Prefectura Apostólica de la Intendencia del Darién	8.000

Prefectura Apostólica de la Intendencia del Darién	8.000
Misiones Tierradentro	2.500
Misiones de Antioquia	2.000
Misiones de Pamplona	2.000

Fuente: elaboración de la autora con base en la información del Diario Oficial.

fronteras nacionales. En el artículo 4° se estipulaba: "El Vicario Apostólico del Caquetá deberá establecer residencias o fundaciones en puntos limítrofes con el Brasil, con el Perú y con el Ecuador, y el Prefecto Apostólico de la Intendencia Oriental establecerá una en un punto limítrofe con Venezuela, en cuanto las comunicaciones y los recursos lo permitan"[298]. Dada la debilidad del Estado en estas zonas de frontera, se buscaba ejercer soberanía a través de las misiones, para garantizar la posesión de territorios que estaban en disputa con las naciones fronterizas.

Por su parte, el Gobierno nacional se comprometía a dar un auxilio anual de 50.000 pesos a las misiones, adicional a los 25.000 pesos que se habían acordado en la Convención de 1888, anteriormente citada. Dicha suma de dinero se dividiría como se presenta en la tabla 3.

Al cabo de catorce años, las regiones pensadas como territorios de misión seguían siendo básicamente las mismas: se habían agregado las misiones de Pamplona y la misión de los llanos de San Martín se convirtió en la Prefectura de la Intendencia Oriental, lo que podría indicar un avance de la frontera de colonización que se expresaba en el movimiento de sus límites hacia el oriente. En cuanto a los recursos generales, la misión del Casanare había dejado de ser la que más recursos recibía, en tanto que la del Caquetá (manejada por los capuchinos) y la de la Intendencia Oriental eran ahora las más beneficiadas por el Estado.

Las de La Guajira, el Chocó y el Darién seguían recibiendo importantes rubros, mientras que las de Tierradentro, Antioquia y Pamplona percibían un presupuesto marginal. Sin embargo, hay que resaltar que el artículo 7° del convenio concede un rubro adicional de 50.000 pesos a la misión del Caquetá (entendida esta como la región bañada por los ríos Putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes) destinados a la construcción de edificios y demás gastos que requiriera el establecimiento de misiones en aquella zona. En este sentido, dicha región se convertiría en uno de los espacios de acción más importantes de las misiones en el país, pues cubría la extensa región amazónica que lindaba con Ecuador, Perú y Brasil.

Por otra parte, el convenio confiaba a los jefes de misión "la dirección de las escuelas públicas privadas para varones que funcionen en las parroquias, distritos o caseríos comprendidos dentro del territorio de la respectiva Misión"[299]. Con esta normatividad, el Estado cedía sus potestades en relación a la formación de los ciudadanos, aumentando así el poder y la injerencia de los misioneros sobre los pobladores de amplias regiones del país.

En cuanto a la asignación de tierras se refiere, el Gobierno se comprometía a conceder, por el tiempo que durara el convenio, "La cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio y provecho de las Misiones, las cuales tierras se destinarán para huertas, sembrados, dehesas, etc."[300]. Con esta concesión, las misiones aumentaban su poder económico y social, y convertían a los misioneros en figuras importantes de poder regional. Además, cabe señalar que las tierras que se les entregaban como baldíos

eran, en muchos casos, parte de territorios indígenas que, como se ha señalado a lo largo de este escrito, se representaban como vacíos en cuanto no cumplían con las características de asentamiento y de utilización que la sociedad *civilizada* pretendía darles.

Por último, los artículos 12 y 13 del convenio se referían a la manera como se administrarían los territorios de la misiones. El Estado se comprometía a "fomentar la buena inteligencia entre sus agentes y los respectivos Jefes de Misiones", buscando que los primeros fueran favorables a los religiosos misioneros, para lo cual se escucharía previamente al delegado apostólico; incluso se señalaba que "será causa suficiente de remoción de los empleados del Gobierno una queja contra ellos del Jefe de las Misión, siempre que sea fundada en hechos comprobados"[301].

A cambio de tales concesiones, los misioneros se comprometían a "estimular a los indios a reunirse en familias y a agruparse luego en las reducciones". Para tal fin —y de acuerdo con el Convenio— el jefe de misiones debía velar por el "fomento de la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos", estudiando los productos de la región y los métodos para derivar mayores ventajas de tales productos y difundiendo entre los indios "las industrias más convenientes, asignándoles premios y recompensas que los estimulen eficazmente". En el convenio también se estipulaba que el jefe de cada misión debía "presentar anualmente al Representante Pontificio un informe sobre el Estado de la Misión y el modo como se hayan invertido las sumas de dinero recibidas del Gobierno". Tales informes se someterían

al conocimiento de la Santa Sede y el Gobierno de la República[302].

El propósito de *civilizar* a los indígenas continuaba entonces asociado a otros dos procesos fundamentales: la transformación de los patrones de organización social y territorial de estos para convertirlos en pobladores sedentarios y el estudio de los recursos naturales de la región para facilitar su explotación. La implementación de tales prácticas se sustentaba en las representaciones construidas por las élites nacionales y locales sobre los indígenas y los territorios que habitaban, las cuales desplegaban tres tipos de argumentos principalmente: (i) tanto las élites nacionales como las regionales (incluyendo en estas a los representantes de la Iglesia y del Estado) se sentían poseedores de una civilización legítima que los ubicaba en un lugar privilegiado del presente y les daba la autoridad para construir un proyecto de futuro (un horizonte de expectativa); (ii) las tribus errantes, aún a pesar de la diversidad de los grupos humanos que se englobaban bajo ese término, se pensaban por fuera del tiempo presente en cuanto sus costumbres, su religión y sus formas de organización social no coincidían con el ideal de civilización planteado por las élites y caracterizado por una vida sedentaria sustentada en la agricultura y la ganadería y articulada alrededor de la propiedad de la tierra; (iii) era necesario traer hacia el tiempo común de la nación a esas tribus errantes, y las misiones no solo concordaban con el proyecto político de las élites finiseculares del país, sino que se convirtieron en un *espacio de experiencia* reconocido como válido para llevar a cabo tal proceso.

En conclusión, ante la dificultad de tomar posesión de los amplios territorios que estaban por fuera de su control, el problema de manejar los conflictos entre los pobladores indígenas y los colonos y la imposibilidad de ejercer soberanía en las zonas de frontera, el Estado nacional optó por una solución intermedia al dotar a las misiones de poder económico, político, administrativo y cultural, para que salvaguardara sus intereses.

Retomando la evangelización: la representación configurada desde los márgenes (los Llanos Orientales, La Guajira y la Sierra Nevada)

En el marco del proceso de reactivación de las misiones, en las dos últimas décadas del siglo XIX, se produjo una variedad de impresos que circularon como libros y como parte de algunas de las publicaciones periódicas de la época. Entre tales textos se encuentran (i) los informes escritos por los sacerdotes contratados por el Estado para recorrer las regiones y entrar en contacto con los pobladores que serían objeto de misión, (ii) los recuentos documentales destinados a recoger la labor y la historia de las actividades misionales y (iii) las relaciones de las visitas realizadas a las comunidades por parte de algunos misioneros. Como se analizará a lo largo de este capítulo, la mayoría de tales escritos apuntaban a legitimar las prácticas misionales y de civilización, a la vez que desplegaban las representaciones sobre los indígenas y demás pobladores de las zonas de misión. Sin embargo, su particularidad con respecto a las formas de representación que se han analizado hasta ahora (las publicaciones ilustradas, el museo y la legislación) es que, al ser escritos en los márgenes de la nación, permiten investigar la manera como las imágenes sobre la otredad se transformaron y adecuaron en la cotidianidad del encuentro con

aquellos que eran calificados como bárbaros.

Partiendo de la información encontrada, se estudiarán particularmente tres regiones: este capítulo está dedicado a los Llanos Orientales (a través de los informes encargados por el Estado a tres religiosos) y La Guajira y la Sierra Nevada (a partir de la recopilación de documentos relacionados con dicha misión), y el capítulo siguiente, al Departamento del Cauca (con base en los artículos que aparecieron en la *Semana Religiosa de Popayán)*. La variedad de regiones y dispositivos de comunicación abordados permitirá ofrecer tanto un panorama general de las representaciones sobre los pobladores configuradas en el marco de las misiones durante las dos últimas décadas del siglo XIX, como las especificidades que estas adquirieron en contextos particulares.

Los informes sobre el territorio y las tribus errantes de los Llanos Orientales

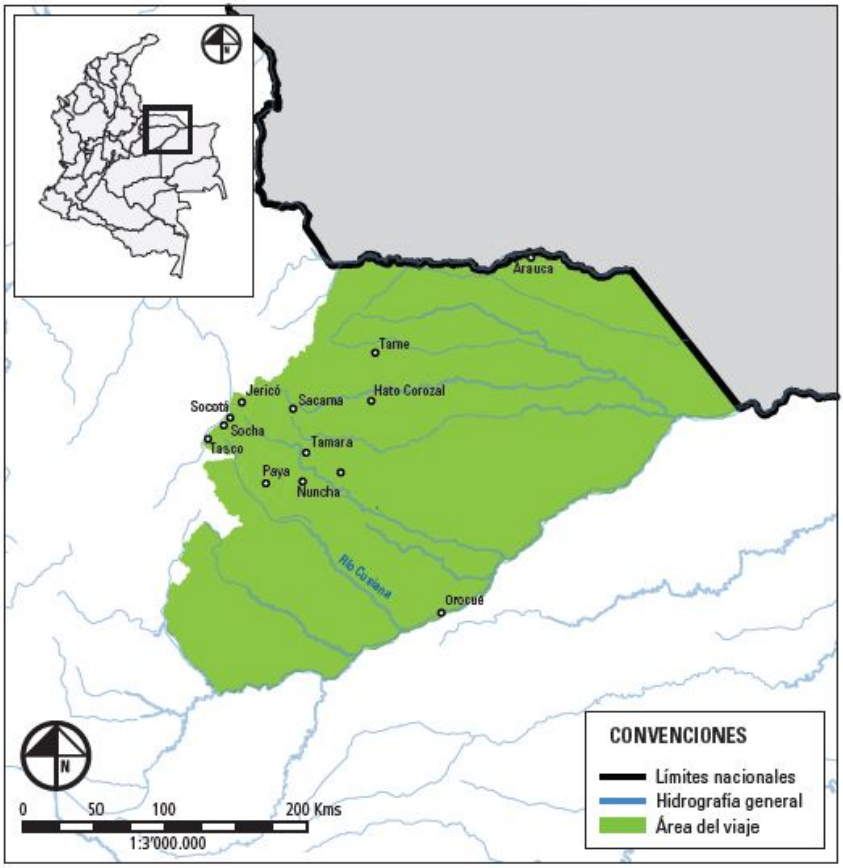
Como se estudió en el anterior capítulo, en las últimas décadas del XIX se pusieron en marcha diferentes iniciativas que apuntaban a reglamentar las acciones concernientes a las *tribus errantes* que habitaban el territorio nacional. Para la elaboración de la política del Gobierno con respecto a las misiones, el entonces ministro de Hacienda, Vicente Restrepo (quien, como se había señalado en los capítulos anteriores, era un reconocido estudioso de las antigüedades indígenas), consultó y contrató a diferentes religiosos conocedores de los territorios y pobladores en cuestión. Entre estos se encontraba Juan Nepomuceno Rueda (1823-1903) —obispo de Sebastópolis y vicario apostólico del

Casanare—, Fray José de Calazans Vela (1840-1895) —fraile dominico y cura párroco de Villa- vicencio— y Benjamín Reyes Archila —prefecto de la Provincia del Casanare—. A continuación se analizarán los informes de Rueda y Calazans, en cuanto son los más detallados.

El informe de Juan Nepomuceno Rueda

Juan Nepomuceno Rueda nació en Santander y vivió buena parte de su vida en Boyacá. Estudió en el colegio oficial de Tunja y en el Seminario de la Arquidiócesis, fue ordenado sacerdote en 1850 y ejerció como párroco de Chinavita, Sogamoso y de la iglesia de Las Nieves en Bogotá; además, fue diputado de la Asamblea de Boyacá. En 1882 fue nombrado obispo auxiliar de Boyacá y, posteriormente, vicario apostólico del Casanare. Su trayectoria, el conocimiento que tenía de la zona y su reconocimiento como orador y escritor favorecieron que el Gobierno nacional lo comisionara en 1889 para visitar a las *tribus salvajes* "con el objeto de atraer, evangelizar y reducir á la vida civil á los indios de esa región" y realizar un informe "del resultado de su viaje, pormenorizando en la relación que haga todo lo relativo á los productos naturales, manufacturas, costumbres, religión, estaciones, temperatura, población y extensión del territorio que visite"[303]. Se trataba entonces de una comisión gubernamental que apuntaba, por una parte, a iniciar el proceso de reducción de los indígenas y, por otra, a la configuración de un conocimiento sobre la región del Casanare (mapa 5), que comprendía a sus pobladores, sus recursos naturales y sus condiciones físicas, con lo cual la preocupación naturalista y etnográfica volvía a aparecer

de manera conjunta tal como estaba presente en las colecciones del museo que se estudiaron en la segunda parte y entre las cuales se encontraban algunos objetos enviados por el mismo Rueda[304].



Mapa 5. *Área de viaje de Juan Nepomuceno Rueda por el oriente de Colombia (1889)*
Fuente: realizado por Camilo Andrés Correa Ayram a partir del *Informe que el Obispo de Sebastópolis y Vicario del Casanare da a S.S. Ministro de Hacienda sobre visita a las tribus del Casanare* (Juan Nepomuceno Rueda, 1889).

El informe realizado por el Obispo del Casanare, publicado en la Imprenta de Vapor de los hermanos Zalamea en 1889, marcó

el inicio de un grupo de textos elaborados por religiosos y concernientes a los pobladores indígenas. Aunque no se tienen datos del tiraje de estas publicaciones, llama la atención que este tipo de informes no se quedaran en las dependencias del Gobierno que los habían solicitado, sino que pasaran a circular como impresos ampliando el público al cual estaban dirigidos. El prelado empezaba el escrito manifestando su preocupación frente a las ideas inexactas que tenían los colonos del Casanare con respecto a las tribus errantes

> á quienes han calificado de irracionales y por lo mismo dignos de que se les extermine como á fieras.
>
> La distinción que han hecho entre los hombres del Casanare de racionales e irracionales, llamando así en primer término á los que visten y tienen los usos de la vida civil, y con el segundo término á los hombres salvajes que andan errantes por las selvas, no tiene razón de ser: los indios son hombres perfectos, tan inteligentes que en ocho días aprenden el castellano que necesitan para entenderse con nosotros.[305]

De esta forma, el prelado hacía explícitas las implicaciones que tenía una distinción semántica en la vida de los pobladores de una región específica como la del Casanare. La representación de los indígenas como irracionales autorizaba las estrategias de exterminio, de manera que Rueda la problematizaba mostrando que los indígenas eran hombres perfectos, seres inteligentes dada la habilidad que tenían en relación con el aprendizaje del castellano, uno de los signos característicos de humanidad en un periodo en el que el tema de la lengua había cobrado gran importancia. Además, al enfatizar que los indios eran hombres perfec-

tos, Rueda cuestionaba ideas relacionadas con la existencia de unas razas degeneradas o incompletas con relación al proceso evolutivo ideal y destacaba que los indios estaban bien formados físicamente.

Siguiendo este tipo de argumentación, Rueda describió las costumbres y creencias de las comunidades indígenas que visitó, comparando sus formas sociales y culturales con las del cristianismo e insistiendo en la posibilidad que se tenía de reducirlos a la vida civilizada. Refiriéndose a los tunebos, señalaba:

> Estos indios creen en Dios pero no en Jesucristo, adoran al sol como á ser benéfico: son agricultores: cultivan plátano, yuca y maíz: tejen sombreros de caña, sacan cera, caraña y otova y comercian con los blancos. Su gobierno es patriarcal y hereditario, y sus matrimonios los autorizan los padres y el capitán.[306]

Con esta descripción, Rueda mostraba lo que para la época se consideraban como rasgos característicos de civilización: la creencia en un dios, el conocimiento de la agricultura, el desarrollo de una industria, una forma de gobierno y un control sobre las relaciones familiares. El prelado desarrolló referencias similares para otros grupos indígenas de la región, como los guahibos y los sálibas, e insistió en su carácter dócil y en la buena disposición que tenían para ser catequizados. Señaló, además, que quienes se oponían a su evangelización eran los colonos, pues creían que esta perjudicaba sus intereses. Una de las anotaciones de Rueda da pistas sobre las aristas del conflicto entre colonos y grupos indígenas:

> Los indios tienen ideas exactas sobre la propiedad, quieren ser propietarios y pretenden que los actuales habitantes de esa tierra les paguen arrendamiento, y con razón, porque las tierras comprendidas desde el Río Lope hasta el de los Monos cerca del nuevo Chire y aguas arriba hasta Ten y Barronegro, les fueron asignadas por el Virrey Don Pedro Méssia de la Zerda, y sus títulos están en poder de la señora Obdulia Luenguas, esposa del señor Don Bonifacio Gutiérrez á quien dieron poder para que las reclamara.[307]

Los conflictos por la posesión del territorio estaban a la orden del día, los colonos reclamaban esas tierras como suyas mientras los indígenas las habitaban y, en casos como este, eran quienes tenían los títulos legítimos de propiedad. En este mismo sentido, Benjamín Reyes Archila señalaba que los tunebos se creían dueños del territorio cercano a la población de Ten e impedían la explotación del caucho que abundaba en sus montañas[308]. Sin embargo, la idea del Casanare como un territorio vacío aparece a lo largo del texto de Rueda, al igual que en muchas de las publicaciones de la época, de manera recurrente: señalaba la escasez de ganado en comparación con la amplitud del territorio, hablaba de la falta de manos de hombres laboriosos que explotaran las enormes riquezas de la región e incluso proponía el inicio de un proceso de colonización conformado por familias pobres del interior del país, especialmente de los departamentos de Tolima y Santander[309].

Así, a pesar de que Rueda reconocía la existencia y el trabajo de los grupos indígenas en lo que a agricultura e industria se refiere, la idea de una región vacía con grandes recursos por explo-

tar reforzó la tensión que se manifestaba en los recurrentes conflictos entre colonos e indígenas en cuanto los primeros se consideraban los legítimos dueños de las tierras por la explotación que hacían de ellas, mientras que los segundos las habían habitado y utilizado por generaciones. El prelado relataba que algunos indígenas habían sido desplazados de sus territorios debido a las persecuciones de los blancos, a la vez que hacía referencia a masacres como la de Caribabari —perpetrada en 1860 y, que según algunos informes, dejó más de 300 víctimas— y condenaba prácticas como las ejecutadas por un tal señor Méndez que

> había asesinado á cinco, los había hecho presas y se los había puesto á los perros para que aprendieran á comer indios: otros tienen jaurías de perros de presa para soltárselos luego mismo que se presenten en los hatos.
>
> Predicamos contra esas crueldades con la energía de que somos capaces, algunos se amostazaron y quisieron sostenernos en diferentes conferencias que es necesario matar a los indios; pero quedaron vencidos y convencidos de que son nuestros hermanos y que se les debe amar.[310]

La voluntad de exterminio que tenían algunos colonos con respecto a los indígenas era contundente y se refería tanto al conflicto por las tierras y por el ganado en una región que apenas se empezaba a abrir a la colonización[9], como a una representación que al equiparar al otro con las fieras negaba su humanidad y autorizaba su aniquilamiento utilizando técnicas de caza. Rueda, al final de su informe, imploraba al Gobierno nacional que "dicte leyes penales que castiguen severamente los asesinatos ejecutados sobre los indios: hasta ahora se ha creído que matar á un indio es lo mismo que matar á un tigre"[311], lo que dejaba al des-

cubierto el vacío jurídico que existía sobre el tema, la estrecha relación entre representaciones y prácticas y, en última instancia, la falta de control del Estado sobre los colonos.

Incluso unos años después, en 1893, se publicó en la *Gaceta del Casanare* una resolución expedida por la intendencia de dicha región en la que se respondía a la autorización pedida por el colono Socorro Figueroa para atacar a los salvajes, una práctica que al parecer era común y cuyo intento de penalización había generado resistencias y la solicitud reiterada de los colonos de que el Gobierno les permitiera seguir con ella, pues la consideraban legítima. Figueroa amenazaba con que, si las autoridades no le daban dicha autorización, desistiría del proyecto de establecer un hato donde la aduana se proveyera de recursos. El intendente del Casanare respondió en esta ocasión con una negativa y propuso como solución alternativa el establecimiento de misiones:

> [...] el Gobierno no puede autorizar a ningún ciudadano para que ataque á los salvajes, en represalia de los daños que estos causen en las propiedades de los civilizados, porque aquellos seres desgraciados tienen noción muy vaga de la propiedad, y la que parece preponderar en ellos consiste en considerarse dueños de la región que habitan, de donde procede que reputen como una intrusión el establecimiento de la gente civilizada en su territorio. Y de un estado tal como éste no se puede salir empleando medidas violentas, que producirían el exterminio paulatino de los indígenas, o que harían mayormente difícil, cuando menos, la colonización y civilización de las tribus nómades, objeto que el Gobierno se propone realizar por medio de las misiones.[312]

La distinción que utilizaba el intendente del Casanare era la de

civili- zados/salvajes y a partir de allí argumentaba las diferencias en las nociones de propiedad que tenían unos y otros y que, de acuerdo con la resolución, eran las que originan el conflicto. Sin embargo, Rueda había señalado que, por lo menos los tunebos, tenían ideas claras sobre la propiedad, lo cual dejaba al descubierto que si bien el Gobierno condenaba los métodos que utilizaban los colonos para defenderse de los indígenas, reconocía como legítima la posesión de tierras que los primeros hacían en cuanto las convertían en zonas productivas a través de hatos. Lo que aparecía entonces era el conflicto entre un tipo de sociedad y de explotación de los recursos —representada por el Gobierno y los colonos— que ampliaba su frontera de colonización, y unos grupos humanos que tenían una manera de ocupar el territorio considerada bárbara, ilegítima y atrasada —pues el nomadismo se concebía como un estadio primitivo anterior al desarrollo de cualquier civilización—, pero que frente al avance de los colonos empezaban a apropiarse de herramientas como los títulos de propiedad para defender su permanencia en el territorio. En este sentido, la descripción que hace Reyes Archila del caserío de Brito resulta bastante reveladora:

> A aquel lugar solían venir algunos indios *jojorotos* de las márgenes del Meta que causaban males en los ganados de los vecinos, y á veces también en las personas de éstos. Pero desde que los vecinos corrieron, como se dice aquí, a los salvajes y les incendiaron su pueblo, no han vuelto á aparecer.[313]

La naturalidad presente en la descripción de Reyes muestra que se condenaban las matanzas, pero no los desplazamientos de

los indígenas producidos en aras de mantener los proyectos productivos. La colonización del territorio de los Llanos se consideraba como un proceso legítimo y necesario y, por tanto, el desplazamiento forzado de los indígenas era concebido como una consecuencia inevitable. La estrategia que se planteaba como solución era el establecimiento de misiones que, además de reducir a los indígenas a asentamientos fijos, buscaban su civilización y su transformación en mano de obra para las haciendas ganaderas. En este sentido, el mismo Rueda concluía en su informe que para acometer las empresas que el Casanare requería, era necesario convertir a los indígenas en brazos que las llevaran a cabo, dado que eran ellos "hombres fuertes, hijos de aquella naturaleza agreste, y hábiles en la natación, en la navegación y en todo género de trabajo"[314], con lo cual reconocía los saberes que poseían y la posibilidad de utilizarlos en beneficio de la región.

Ante tal encrucijada, el Gobierno optaba por la reducción de los indígenas en misiones garantizando su existencia si se acomodaban a las coordenadas que planteaba la denominada vida civilizada. La pertinencia de la estrategia misional para llevar a cabo dicho proceso era sustentada especialmente en la labor que habían adelantado los jesuitas en la zona durante el periodo colonial. De acuerdo con Rueda, si los jesuitas no hubieran sido expulsados, el Casanare sería una región progresista en aquel presente. Además, en su excursión el prelado enfatizaba que todo rastro de civilización existente en aquella región y en sus habitantes tenía que ver con la presencia de las misiones del siglo XVIII, y se lamentaba por el abandono en que encontró las igle-

sias y los antiguos poblados y haciendas.

Rueda atribuía el fracaso de las misiones en los Llanos a factores externos, como la expulsión de los jesuitas, obviaba que estos habían sido reemplazados por otras órdenes religiosas y dejaba de lado la resistencia llevada a cabo por los grupos indígenas locales que luego de siglos de evangelización apenas habían apropiado algunos elementos de la fe católica y mantenían sus propias formas de asentamiento y de organización social, tal como lo expresa el relato que el mismo Rueda hace sobre la celebración de la fiesta de la Candelaria por parte de los indígenas sálibas que habitaban en Orocué[315].

Ahora bien, el obispo, como representante del clero secular nacional, no estaba de acuerdo con que fuera el clero extranjero el que se encargara de las misiones que se instaurarían en la región y esgrimía cuestionamientos como: "[…] hoy en el último cuarto del siglo XIX, cuando el clero de Colombia ha hecho progresos en las ciencias ¿sería mengua para él que viniera clero extranjero a arrebatarle la gloria con que el de la Patria debiera coronarse?"[316]. Así, Rueda se oponía al llamado que hacían algunos sectores de la Iglesia y el Estado a las órdenes religiosas que tenían experiencia misionera en otras latitudes y manifestaba la tensión existente entre el clero secular y el clero regular y entre el clero nacional y el extranjero. Para darle mayor sustentación a su argumento, perfiló el tipo de sacerdote que el Casanare requería:

> […] no hay necesidad de que los sacerdotes sepan griego, hebreo, inglés, italiano, porque estos conocimientos no tienen aplicación en Casana-

> re, y apenas son necesarios para los enciclopedistas, polemistas y periodistas que residen en las grandes ciudades: para Casanare basta que los sacerdotes conozcan las ciencias eclesiásticas y sean virtuosos por convicción y no por empirismo; porque los casanareños se fijan mucho en esto y quieren que el sacerdote sea puro en sus costumbres, humilde sin servilismo, cariñoso y benévolo sin vulgaridad, generoso y desprendido sin ostentación, siempre bondadoso y enérgico cuando se trata del cumplimiento del deber: los casanareños tienen muy buen sentido y son inteligentes.[317]

Abogaba por un sacerdote virtuoso y sencillo en oposición de los eruditos que, de acuerdo con su percepción, eran aptos para las ciudades, pero no para una región como el Casanare. Además, se oponía a que los sacerdotes tuvieran derecho de fundar hatos propios, pues pensaba que una misión convertida en granjería iría en perjuicio de las almas que se iban a reducir y a evangelizar, y sería mal vista y considerada como una especulación. Lo que sorprende de tal afirmación es que precisamente las misiones jesuitas eran reconocidas como exitosas, ya que se habían convertido en haciendas que, además de reducir a los indígenas, fueron lucrativas.

En última instancia, la propuesta que Rueda defendía era la de la creación de unas misiones donde los *salvajes* fueran protegidos de los colonos, civilizados y convertidos en mano de obra que trabajara en las haciendas. El horizonte de expectativa que Rueda planteaba para los indígenas era su incorporación a la civilización como subordinados: una vez pasaran por el espacio intermedio de las misiones, serían reincorporados a los territorios que tradicionalmente habían habitado, pero como trabajadores de los

hatos y no como sus legítimos propietarios; su organización social sería desarticulada al igual que su cultura, pues debían ser normalizados. Ese sería, al parecer, el precio que debían pagar para mantener sus vidas, en tanto la otra opción que se presentaba —aunque fuera severamente juzgada por el sacerdote— era el exterminio.

El informe de José de Calazans Vela

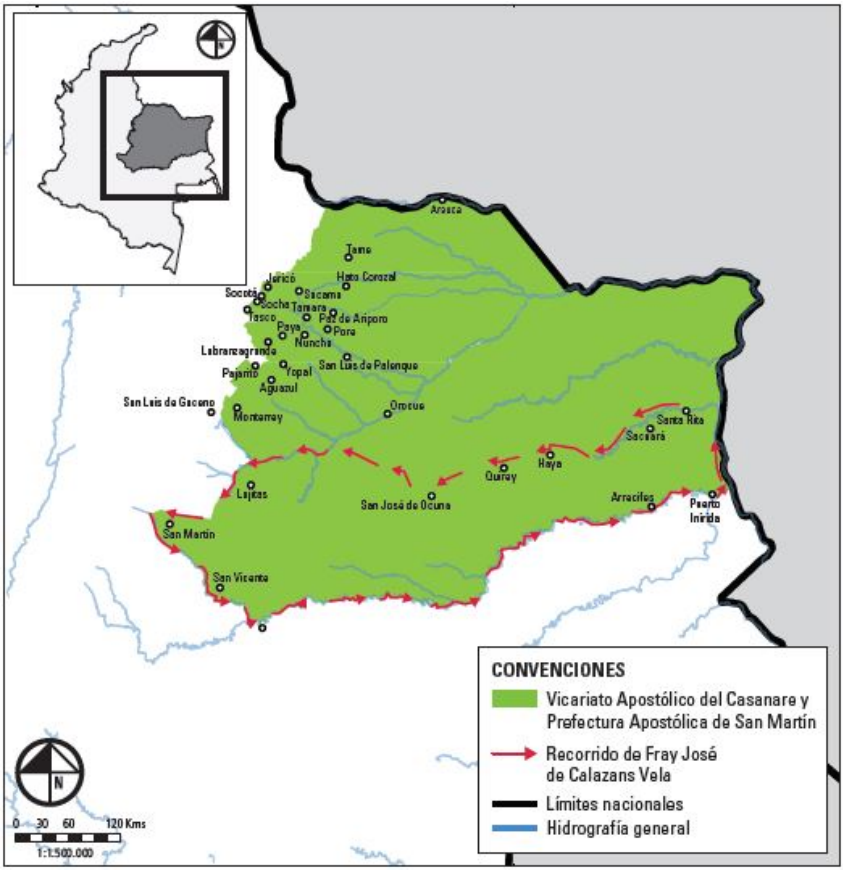
Un año después de la presentación del escrito de Rueda, en 1890, Fray José de Calazans Vela remitió al ministro de Hacienda su memoria del viaje realizado por la región del Guaviare y el Orinoco en 1889[318]. Este fraile había tomado el hábito de Santo Domingo en 1860 y, un año después, debido a las medidas adoptadas por el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera, había acompañado voluntariamente, en su calidad de corista, a los dominicos desterrados a los llanos de San Martín por su renuencia a firmar las leyes expedidas por dicho mandatario. Después de permanecer por diez años en esta zona, se ordenó como sacerdote en el Seminario de Bogotá y luego fue párroco de Villavicencio y de otras poblaciones del Llano, de manera que era un conocedor de la región que recorrió siendo contratista del Gobierno.

Al igual que Rueda, Vela había firmado en diciembre de 1887 un contrato con el ministro de Hacienda en el que se comprometía a "hacer una visita catequística a las tribus indígenas que habitaban los desiertos bañados por las aguas de los ríos Ariari, Guaviare, Maquiriva, Teviare, Vichada, Muco y Meta"[319].

Vela estructuró su informe siguiendo cronológicamente el re-

corrido de su travesía, que empezó y terminó en Villavicencio (mapa 6). Los últimos dos apartados tienen la función de síntesis y describen de manera general el aspecto físico de las llanuras del oriente del país y las tribus indígenas que las habitan. A lo largo del texto, el autor configuró una forma de representación de los pobladores de la región que estaba articulada en torno a la distinción entre llaneros e indios. Los primeros habitantes fueron visualizados a través de la presencia que tenían alrededor de los principales asentamientos de colonos que Calazans Vela visitó: Villavicencio, San Martín y San Fernando de Atabapo.

Refiriéndose a Villavicencio, este fraile señalaba que el deteriorado aspecto de la población, producto de un incendio reciente, contrastaba con la actividad agrícola que se proponía exaltar. En este sentido, el autor subrayó el carácter progresista de las haciendas ubicadas alrededor de esta población y la inteligencia y consagración que habían mostrado sus dueños a la hora de ponerlas a producir, de manera que las habían convertido en un *modelo de orden y organización*. En cuanto a los llaneros, en el informe se afirmaba que el desarrollo de la industria pecuniaria puede explicarse porque esta era la única que se conformaba con su carácter, pues "no le llama la atención las faenas activas de la agricultura"[320]. Además, apunta que dicho tipo regional es suave, hospitalario y muy honrado y que gusta vivir lo más alejado posible de sus vecinos para poder quedar solo con sus rebaños de ganado[321].



MAPA 6. *VICARIATO APOSTÓLICO DEL CASANARE Y PREFECTURA APOSTÓLICA DE SAN MARTÍN*
FUENTE: REALIZADO POR CAMILO ANDRÉS CORREA AYRAM A PARTIR DEL INFORME DE FRAY JOSÉ DE CALAZANS VELA AL MINISTRO DE HACIENDA (1890).

Con respecto a la representación de los grupos indígenas que visita, sorprende del escrito de Vela que, aunque planteaba algunas generalizaciones en relación con estos distinguiéndolos de los demás habitantes de la nación colombiana —dado su carácter, su tipo físico y su historia—, hacía explícita la particularidad de los diversos grupos y los diferentes estadios de civilización o de salvajismo en los que, desde su perspectiva, se encontraban cada uno de ellos. En cuanto a generalizaciones se refiere, Vela

usaba habitualmente el concepto de *raza americana,* en la medida en que este le permitía diferenciar el conjunto de los habitantes de la nación (incluido él mismo) de aquellos que eran considerados nativos: si, como analizamos en el apartado sobre el Museo Nacional, algunos políticos prominentes del final del siglo XIX como Miguel Antonio Caro se imaginaban una nación conformada por la *raza latina* —sinónimo de una civilización cristiana—, la raza americana era el opuesto de este concepto y se constituía así en el *otro* interno de la nación[322]. Ahora bien, para este fraile la región de los llanos orientales estaba principalmente poblada por los restos de la raza americana que habían heredado de sus ancestros la sangre, la fisonomía, los hábitos y el idioma[323]; pero aquí el ser presentados como los últimos sobrevivientes de un linaje no tenía un sentido peyorativo o de degeneración, sino más bien de curiosidad en la medida en que incluso se reconocía la existencia de individuos inteligentes, por ejemplo, el indio

> Lo que hemos consignado respecto del indio Benito, que al parecer es inconducente, nos da una idea que entre la raza americana, aún en estado de salvajismo, se encuentran individuos de bastante inteligencia y que dicha raza no es como generalmente se cree. Ciertamente hay indios estúpidos, de pequeño entendimiento, como sucede en todas las razas; pero aquella ignorancia que manifiesta la mayor parte de los individuos de aquella raza es puramente afectada, para conocer a los blancos, antes de que éstos los conozcan.[324]

Vela trataba de desmontar una forma de representación del indígena que parecería recurrente en algunos sectores sociales del país: la de la estupidez. Siguiendo tal propósito, utilizaba una

doble argumentación: (i) en la raza americana, como en todas las razas, hay individuos inteligentes e individuos estúpidos, de manera que el grado de inteligencia no se puede asociar a la pertenencia racial; (ii) la ignorancia que parecería caracterizar a la mayor parte de los indígenas era impostada, se constituía en una táctica en la relación con los blancos que apuntaba a protegerse de estos y a conocerlos; además, en repetidas ocasiones señalaba que, contrario a lo que se pensaba, los indios eran seres racionales y de alma elevada. Este tipo de argumentaciones visualizan la existencia de una representación peyorativa generalizada sobre los indígenas y el intento de ciertos frailes por transformarla con el fin de salvaguardar la vida de las comunidades y, a su vez, legitimar la posibilidad redentora de las misiones.

En cuanto a la representación de la diversidad de los grupos indígenas, el fraile destacaba por lo menos la existencia de ocho grandes tribus: los guahibos, los guaipunavis o puniaves, los mituas, los piapocos, los vanitas o vamiguas, los piaroas, los achaguas y los tamas. La presencia e interacción de estos grupos, de acuerdo con Vela, estaba dada más por lazos familiares que por divisiones territoriales. Al referirse a tales tribus hay en el texto una insistencia sobre los grados de civilización y salvajismo que las diferencian. El contraste y la comparación entre unos y otros es una de las estrategias narrativas recurrentes utilizadas por el autor, que ubica a los vanitas como la más civilizada de las tribus —debido a su cercanía con la población de San Fernando de Atabapo y a los beneficios recibidos de las misiones a finales de los siglos XVIII y comienzos del XIX— y, en el extremo opues-

to, los piaroas, de quienes afirmaba que se encontraban en completo estado de salvajismo dadas sus absurdas creencias y sus extravagantes costumbres.

De los guahibos destacaba que estaban abandonando la vida nómada y que eran industriosos, dóciles y afables; a los mituas los caracterizó como abandonados, ignorantes y vagabundos, y a los piapocos les criticaba la vida vagante y perezosa que llevaban, a la vez que les atribuía ser de naturaleza desconfiada en su trato con la raza europea dados "los recuerdos que ellos tienen de los hechos crueles cometidos con sus antepasados por los primeros conquistadores"[325]. Esta referencia a la crueldad de la Conquista y a las consecuencias que había producido en la manera como se daba la relación de los indígenas con los blancos, marcada por el temor, también era recurrente y constituye una representación de la historia que resquebrajaba, o por lo menos cuestionaba, la imagen de la Conquista como un proceso civilizatorio —imagen defendida, como se ha analizado en los capítulos anteriores, por algunos intelectuales de finales del XIX—. Vela relataba la barbarie de algunos conquistadores con los achaguas en particular, de quienes creían que "no eran otra cosa que un rebaño de su propiedad del cual podían disponer a su voluntad haciendo en él atroces carnicerías y apresando cuantos podían para venderlos como esclavos"[326].

En este sentido, la naturaleza desconfiada a la que el religioso se refería no era una naturaleza física, sino histórica y cultural. Tal argumentación fue usada de manera recurrente por este fraile, lo cual le permitía legitimar la práctica misional en tanto la

transformación de ciertos factores y un control adecuado de la cercanía a los colonos haría posible el ingreso de las tribus indígenas a la civilización. Ahora bien, la representación que Calazans Vela configuraba sobre la cultura y la cotidianidad de los grupos indígenas en comparación con la de los ciudadanos de la nación colombiana resaltaba las diferencias y enfatizaba la necesidad de la labor misional para llevar a cabo el proceso de asimilación. El fraile señalaba la antropofagia como una de las características culturales del pasado de algunos de estos grupos e insistía en el apetito insaciable que los caracterizaba; definía sus creencias religiosas como supersticiosas y degeneradas, ya que pensaba que tenían muchos agüeros e ideas absurdas y que, en algunos casos, la falta de sacerdotes había producido que el cristianismo enseñado por los misioneros de antaño se hubiera distorsionado. Reiteraba también la imagen de unos grupos humanos vagabundos que, dada la cantidad de recursos que su medio les ofrecía, eran holgazanes; no obstante, tal caracterización se asignaba, como acabamos de ver, más a unas tribus que a otras, pues se suponía la existencia de diferentes grados o estadios de civilización entre ellas.

Uno de los elementos que Vela privilegiaba a la hora de definir el grado de salvajismo o civilización que le asignaba a cada uno de los grupos indígenas era el concerniente a su forma de vida nómada o sedentaria. El establecer asentamientos permanentes y construir casas de habitación y cultivos era signo inequívoco, de acuerdo con el fraile, del tránsito hacia la civilización, mientras la vida errante y el abastecimiento de alimentos a través

de la caza y la pesca exclusivamente eran entendidos como vagancia y salvajismo. Con todo, si era posible dar cuenta de unos grupos indígenas más civilizados que otros, se podía suponer que llevar a esta raza a la vida civilizada era un propósito viable, puesto que unos ya estaban en el camino de la civilización por los contactos que habían tenido con los antiguos misioneros y con algunos colonos. Para el fraile, como sujeto de su sociedad y de su época, era necesario que las tribus indígenas superaran el estadio de salvajismo y nomadismo, y también era importante insertarlos en el mundo católico, por lo cual la reactivación de las misiones en las Llanuras era presentada como una urgencia, como una humanitaria y patriótica labor que completaría el proceso de Independencia:

> La libertad de nuestro país debió traer grandes bienes a la raza indígena, pero no sucedió así y todavía no ha sentido las ventajas de ella; su emancipación no ha llegado, pues los indios son esclavos de la ignorancia y si comparamos la emancipación de ellos que por fuerza tiene que llegar, con la de nuestro país, hoy apenas divisamos ese periodo de gestación en que la idea tomaba cuerpo y avanzaba terreno y templanza a aquellos caracteres de acero que más tarde debían de dar el grito de independencia y sostener la lucha hasta vencer. Quiera el cielo que sean numerosos los espíritus que se lancen en la lucha para destruir las cadenas de la ignorancia y sacar a los indígenas de ellas; que pronto se dé el grito de libertad y las legiones de Jesucristo armadas de la Cruz, símbolo de verdadera civilización y progreso, entablen lucha sin tregua hasta vencer y puedan con el tiempo presentar como trofeos de la victoria numerosos pueblos civilizados y presentarlos como obsequios a los padres de la Patria.[327]

Vela señalaba que la raza indígena se encontraba a destiempo del resto de la nación, pues mientras que el país había alcanzado la independencia, aquella estaba apenas en el proceso de divisarla, de manera que le faltaba todavía recorrer un largo camino para liberarse de la ignorancia y entrar en el presente. De acuerdo con esta perspectiva, los misioneros y sus aliados deberían ser los encargados de conducir a los indígenas hacia una civilización y un progreso verdadero (el planteado por el catolicismo) para así obsequiar a los *padres de la Patria* una ofrenda digna de quienes se consideraban sus herederos.

Con este tipo de argumentos se reforzaba una idea de progreso en la que se planteaba un recorrido similar para las diferentes razas y naciones. Tal recorrido estaba demarcado a través de parámetros culturales y sociales que definían el estadio en el cual se encontraba cada grupo humano. En el caso particular del territorio colombiano, los indígenas eran representados fuera del presente para justificar estrategias como las misiones, las cuales pretendían traerlos al tiempo común de la nación: ese objetivo solo podría ser cumplido con rapidez si los misioneros y demás ciudadanos civilizados se hacían cargo del proceso, pues se suponía que haber transitado el camino les daba la experiencia y la autoridad para ser líderes y guías[328].

Así, aunque el territorio nacional empezaba a ser imaginado como un espacio común, este se representaba habitado por comunidades que se encontraban en diferentes tiempos: una que se pensaba como nacional y en la que se englobaba a aquellos po-

bladores pertenecientes a la denominada raza latina, y otras, las nombradas con el epíteto de raza americana que, aunque no estaban ubicadas en un tiempo uniforme —había tribus más adelantadas que otras—, sí eran pensadas como rezagadas en relación con la primera y por tanto se hacía necesario incorporarlas al presente, aunque dado el atraso en las que se las pensaba los resultados de tal estrategia solo podrían ser vistos en el futuro[329].

Para llevar a cabo dicha obra civilizatoria, Vela proponía la combinación de diferentes estrategias entre las que se encontraban el acercamiento a los indios a través de obsequios (pues de acuerdo con el fraile una de las características principales de los indígenas era pedirle todo tipo de obsequios a los civilizados) y la enseñanza del español y de algunas prácticas religiosas determinadas como la misa y la oración. Sin embargo, aclaraba que la labor de catequización debería estar acompañada de procesos de colonización y de demarcación de fronteras porque, desde su perspectiva, el contacto con el mundo civilizado a través del comercio era uno de los factores que habían propiciado la adopción de ciertas costumbres civilizadas por parte de algunos indígenas de las cercanías de Atabapo y era urgente definir qué autoridad nacional y qué potestad eclesial regiría y se encargaría de la civilización de los diferentes grupos indígenas.

Así, las prácticas que Vela sugería y empezaba a implementar iban más allá de la evangelización e incluían también una propuesta de lo que se podría denominar *construir nación*. En el siguiente fragmento se presenta la confluencia de diversas prácti-

cas en el proceso de evangelización/civilización de los indígenas:

> Reunidos todos rezábamos el Rosario y les dábamos ideas sobre la belleza de las poblaciones del interior, el cariño que la gente civilizada les tenía por considerarlos como hermanos, la bondad de los Misioneros que irían a visitarlos y habitar con ellos, y todo cuanto nos sugería la imaginación para halagar su mucha curiosidad; de lo cual se manifestaban muy satisfechos y dispuestos a vivir en compañía del misionero.[330]

Al rezo del rosario se sumaban entonces descripciones sobre las poblaciones del interior, evocaciones de un espacio conocido que se convertía en el hogar y posibilitaba el intento de configurar una idea de familia nacional, de constituir una comunidad imaginada en la que los misioneros cumplían el papel de intermediación entre grupos de seres humanos que, aunque no se conocían entre ellos, eran hermanos, pues se asumía que estaban bajo una misma entidad de gobierno y pertenecían a ese territorio común que se encontraba también en proceso de constitución. En ese sentido, el fraile proponía otro tipo de medidas relacionadas con la construcción del Estado, como el establecimiento de una fuerza militar en un punto estratégico entre el Meta y el Vichada, para evitar el contrabando, y la construcción de un ferrocarril que complementaría las redes acuáticas de la región oriental del país para promover el comercio.

La preocupación por los temas de demarcación del territorio limítrofe con Venezuela aparecía como uno de los asuntos urgentes por resolver, más aún cuando el fraile denunciaba el avance e influencia del gobierno venezolano sobre los territorios de los Llanos Orientales. Vela denunciaba la presencia permanente

de colonos venezolanos y las estrategias de control del territorio implementadas por el gobierno del vecino país valiéndose de las jefaturas locales ejercidas dentro de cada comunidad. Algunos de los capitanes indios gozaban de un nombramiento oficial hecho por el prefecto de San Fernando de Atabapo, quien además articulaba sus alianzas a través del intercambio de obsequios. Ante tal situación, el religioso hacía un llamado al patriotismo de los habitantes y el gobierno nacional para llevar hasta el Orinoco *nuestra civilización y nuestras leyes*.

En este sentido y siguiendo lo planteado por Mónica Quijada para el caso argentino, la configuración de los indígenas salvajes como unos *otros* dentro de la nación funcionaba a la manera de un elemento cohesionador que implicaba un proyecto común y reforzaba la identidad interna "como símbolo de imperativos no cumplidos de integración espacial, y sobre todo como reflejo contrapuesto que magnificaba la identificación de la sociedad mayoritaria con la anhelada pertenencia a un estadio evolutivo conceptualizado como de *civilización* y *progreso*"[331]. Por tal razón el proyecto de civilización de los indígenas y de colonización de los espacios por ellos habitados reforzaba la idea de un nosotros de la nación colombiana al tiempo que se imaginaba como la continuidad de la gesta de Independencia que se presentaba como un momento de unidad al que habían seguido las guerras civiles, pero una vez alcanzada la paz en el horizonte aparecía una nueva proeza por cumplir: la integración territorial y cultural.

Por su parte, los grupos indígenas aprovechaban los espacios de frontera entre los diferentes Estados nacionales usándolos a su

favor. Por ejemplo, el indio Benito pedía pasaporte a todos los que pasaban por sus dominios e insistía en que tenía órdenes del gobierno venezolano para controlar el tránsito de personas. Las anécdotas que cuenta Vela en algunos pasajes de su informe sobre este y otros capitanes indígenas contrastan con la idea de un carácter pasivo y proclive a los misioneros que es reforzada a lo largo de buena parte del texto. El siguiente fragmento hace explícitas las tensiones en la relación entre el misionero y el capitán de Raya:

> Suele, el indio Benito, tener ocurrencias peregrinas y un estilo satírico y burlesco. Cuando llegamos al puerto de Raya y a tiempo de marchar hacia las casas, le dije que no podía humedecerme y que era preciso que me llevase en sus espaldas; sorprendido el indio por tal propuesta, se volvió, me dirigió una mirada escrutadora y nos dijo: "Guáchico; con que tú quiere que te cargue? Quítate lo carzone y vamonó; indio no carga branco", pero inmediatamente se acercó a tomarme en sus hombros, lo que no admití.[332]

Vela suponía que la actitud de Benito, a pesar de su carácter de capitán, debía ser de subordinación frente a él: pensaba que lo normal era que el indio lo llevara en sus espaldas y le parecía insólito que aquel se sorprendiera ante tal proposición. Sin embargo, en el texto aparece la voz del indígena burlándose — en un particular castellano— de la solicitud del fraile, con lo cual desarticulaba el orden y la aparente naturalidad de la relación desigual entre indios y blancos que pretendía imponerse, y a pesar de que al final Benito accedió a llevar al fraile sobre sus hombros, la interpelación irónica había obligado a una reacomodación de

las relaciones que Vela no podía admitir pues dejaría al descubierto su debilidad: prefirió entonces desplazarse por su cuenta.

En diferentes pasajes del informe de Vela aparecen también otras tácticas de las comunidades indígenas ante el arribo del misionero que distaban de esa imagen, reiterada por el fraile una y otra vez, de complacencia y felicidad. Se narra, por ejemplo, que al llegar a algunos de los poblados, las mujeres y los niños, cuando no la mayor parte de los habitantes, salían a correr y se internaban en los bosques. Vela interpretaba tal actitud como si se tratara de temor y poca costumbre de contacto con personas diferentes a las que conocían, sin embargo, podría tratarse más bien de una táctica de dispersión y ocultamiento para no ser contabilizados ni quedar sujetos a la autoridad del misionero y del gobierno nacional.

Igualmente, en el informe se señalan algunas otras formas de resistencia más directas, como "las atrocidades ejecutadas por los indios Cuibas en las riberas del Meta", explicadas por "su estado de barbarie y odio a los civilizados a quienes asesinaban por considerarlos usurpadores de sus derechos"[32]. Ahora bien, la explicación de estos actos como un indicio de la barbarie de los cuibas no mostraba en su complejidad la tensión social que denunciaba Rueda al referirse a las prácticas de exterminio de indígenas implementadas por algunos colonos. Situación que el mismo Vela dejaba entrever cuando relataba el temor que tenían los indígenas ante la presencia de los misioneros, debido a que los peones de algunos hatos de las riberas del Meta propagaron el rumor de que el Gobierno nacional "había dado orden de dar muerte a

todos los indios hasta exterminarlos".

Además de lo anterior, Vela señalaba que parte de los crímenes que cometían los indígenas en perjuicio de los colonos tenían que ver con la presencia en las comunidades de individuos perniciosos, provenientes del mundo civilizado, que corrompían a los indígenas y los incitaban a actuar contra los blancos. Sobre el particular, el fraile relataba la insurrección protagonizada por la tripulación de una de las embarcaciones que llevaban en su travesía:

> El más insolente, entre los descontentos, era un negro llamado Cirilo Pompa que es de aquellas gentes que después de contraer deudas con todos y de cometer cuantas fechorías le es posible se asilan entre los indios para llevar una vida salvaje. Estos individuos son un verdadero cáncer para los indígenas, porque con sus costumbres depravadas los corrompen, les inspiran odio a los blancos y, no pocas veces, los instigan al robo y asesinato para medrar en medio del crimen; esta es la causa para que los indios de las riberas del Meta y varios otros ríos, sean tan temibles y asechen las embarcaciones que surcan aquellas aguas para sorprender a los incautos en avanzadas horas de la noche para asesinarlos sin piedad y robar cuanto pueden. Creo que cuando los Gobiernos civil y eclesiástico resuelvan poner mano activa en la reducción y catequización de los indígenas, una de las primeras medidas que se debe adoptar es la de enviar una comisión que limpie las tribus, de aquellos individuos, perniciosos bajo todos los aspectos.[333]

La descripción que se hacía sobre Cirilo Pompa iba precedida por la palabra *negro,* un calificativo asociado escrituralmente con otras características como las de poseer unas costumbres depra-

vadas, inspirar al odio e instigar al crimen. De esta manera, el informe de Vela fijaba una serie de valores sobre un rasgo fenotípico reforzando una representación del negro, asociada con la imposibilidad de seguir la moral y las leyes, que se había convertido en un modelo de representación común en cuanto a este tipo de habitantes de la nación se refiere, tal como se señaló en los primeros capítulos en relación con la imagen ambivalente que se construyó de próceres como Leonardo Infante. Además, al culpar a individuos venidos de la civilización y refugiados en los grupos indígenas de las acciones cometidas en contra de los colonos y viajeros, se fijaba también la idea del indio como un ser pasivo que ni siquiera a la hora de cometer crímenes actuaba por su propia iniciativa, las acciones de asalto y asesinato no respondían a una tensión social y territorial entre indios y colonos, sino a una mala influencia que debía limpiarse (nótese la metáfora), y para tal fin, las misiones eran el mecanismo ideal.

En contraste, en el relato de viaje del político y escritor liberal Santiago Pérez Triana (1858-1916), quien recorrió la misma zona que Vela pocos años después (en 1897) con el fin de salir hacia el exilio ante la persecución del gobierno conservador[334], la representación del indígena de los llanos dista de aquella que lo muestra como un sujeto pasivo. En su texto señalaba cómo, al principio del viaje, al encontrarse con los primeros grupos indígenas nómadas pensaba en las diferencias que lo separaban de ellos como una condición casi infranqueable; sin embargo, a medida que iba siendo más prolongada y variada su relación con in-

dividuos de estas comunidades, las dudas sobre las ventajas de la civilización lo asaltan y su visión de lástima hacia quienes él consideraba salvajes se transformó en un sentimiento de admiración. Haciendo referencia a la negativa de un indio —al que describía como esbelto, gallardo y joven— de trabajar para quienes acompañaban a Pérez en su travesía, señalaba:

> Ese espíritu de libertad, ese amor a la propia dignidad, tal como él la entendía, más fuerte que la codicia, revelaba en aquel salvaje una naturaleza superior. Qué lección aquella para nosotros, que rodeados de tántas ventajas, armados, vestidos y con provisiones abundantes, todavía nos encontrábamos demasiado débiles y veníamos a solicitar ayuda del hijo libre de los bosques y de los ríos! Verdaderamente, pensámos, las ventajas de la civilización no tienden todas a mejorar la condición del hombre, ni a hacerle más fuerte, ni más digno. Recordámos cuántas veces en nuestra vida habíamos visto a los hombres sacrificar la dignidad, el orgullo y hasta el honor, por la satisfacción de codicias que nunca pudieron ser tan intensas como la que atormentó el alma de aquel pobre indio que no quiso doblegarse a sus exigencias, y que prefirió su libertad y pobreza, a constituirse en esclavo temporal de otros hombres.[335]

La admiración de Pérez Triana ante estos indios de los Llanos Orientales, a quienes calificaba de orgullosos e indómitos, tenía que ver con la libertad y la dignidad que los caracterizaba, valores fundamentales en el pensamiento político de este autor. Su manera de concebir la civilización hizo posible que se cuestionara sobre sus ventajas a pesar de que admiraba profundamente la cultura occidental en la cual se había formado y en la que viviría como exiliado de su patria hasta el término de sus días.

La posibilidad que tenía Pérez de moverse entre dos universos simbólicos le permitía una aproximación distinta a la diferencia, en la medida en que él era el otro para los europeos, aquel que provenía de la periferia, pero que también compartía en buena medida el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa que estos tenían. En su texto aparecen a la vez reflexiones sobre el carácter de los alemanes, de los estadounidenses, de los colombianos y de los pobladores indígenas nómadas de los Llanos Orientales con las respectivas particularidades de cada grupo humano. Ese ámbito amplio de comparación al que se sumaban referentes de otras regiones como el de las naciones de oriente, al igual que la cotidianidad del encuentro, hacía que la mirada de este autor pudiera captar matices que quebraban incluso las categorías heredadas de la tradición intelectual en la cual se movía y que relativizaban conceptos como los de patria, tradición, progreso y civilización. Sin embargo, también señalaba el territorio de los Llanos Orientales como un espacio en el cual era posible desarrollar proyectos productivos que serían de gran beneficio para la nación. En cuanto a los grupos indígenas, al igual que los misioneros, denunció fuertemente a los colonos que los explotaban y en muchos casos los mataban, y reclamó al Estado la necesidad de protegerlos y de civilizarlos, pues creía que como ciudadanos podían ser de enorme importancia para la explotación de las riquezas naturales de esta región.

Vela, por su parte, terminaba su informe señalando algunas medidas que podrían conseguir, a largo plazo, el desarrollo industrial de la región oriental de Colombia garantizando la pro-

tección de los indígenas. La primera, hacía referencia a un cambio en la organización político-administrativa del país segregando el territorio de San Martín del departamento de Cundinamarca para que fuera administrado directamente por el Gobierno Nacional, dado que solo este último podría solventar la magnitud de la empresa que se vislumbraba; la segunda reiteraba la necesidad de establecer las misiones para catequizar a las numerosas tribus indígenas con el fin de "hacer de cada salvaje un hombre útil para el país"; la tercera proponía la fundación de dos colonias militares en puntos estratégicos que tenían como objetivo "hacer sentir la acción del Gobierno en lugares apartados del oriente y poner valla a los abusos que allí se cometen", tales colonias debían estar bajo la vigilancia y autoridad de los misioneros para evitar la inmoralidad y tendrían como prioridad el establecimiento de sementeras que atendieran la parte material de la vida para ganar por ese medio a los indígenas.

Vela abogaba, además, por el establecimiento de la navegación a vapor por los ríos de la región —especialmente por el Meta— para "dar vida comercial a estas comarcas y despertarlas del letargo en que se encuentran", la prolongación de la línea telegráfica de Villavicencio a San Martín, la apertura del camino formal de Villavicencio al Puerto de la Cruz, disminuir el precio de la sal para favorecer la industria pecuniaria y, por último, demarcar las líneas fronterizas con Venezuela "para saber con toda certeza el terreno sobre que se debe obrar sin temor de perder los esfuerzos que se hagan"[336].

En síntesis, Vela reiteraba la necesidad de integrar a la nación

los territorios apartados de la región oriental con el fin de convertirlos en espacios productivos. Dicha integración requería del doble proceso de catequizar y civilizar a los salvajes para convertirlos en hombres útiles y de la implementación de una serie de medidas que apuntaban a establecer un control territorial sobre la región a través de reformas administrativas, demarcación de fronteras, consolidación de procesos productivos y establecimiento de medios de comunicación y transporte. La insistencia en el carácter paralelo y dependiente de los procesos de civilización de los indígenas y de aprovechamiento económico de los territorios seguiría siendo una de las estrategias fundamentales en los lugares donde se pretendían instaurar las nuevas misiones.

Así, al igual que el informe de Rueda, el de Vela presentó al gobierno el amplio camino que debía recorrerse para llevar a cabo el proyecto de civilización de los *salvajes,* a la vez que ratificó la idea de que la creación de misiones era la mejor estrategia para conseguir tal fin.

La recopilación documental sobre las misiones de La Guajira y la Sierra Nevada

En 1891 fue publicado en Santa Marta, en la imprenta de Juan B Cevallos, el libro titulado *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*. En él, el presbítero Vicente Rizo, de quien no se tiene mayor información biográfica, realizó una recopilación documental referente a las misiones de dichas regiones y la dividió en dos periodos: el primero comprende los años de 1868 a 1882 y el segundo, de 1888 a 1890. El texto de 75 páginas contiene variados tipos de documentos entre los que se encuentra la corresponden-

cia del obispo de Santa Marta —José Romero— con diferentes funcionarios eclesiales y del gobierno nacional, así como decretos, sermones, informes y consagraciones. Dada tal variedad de registros, en el presente apartado se utilizará dicha recopilación como fuente principal para el análisis (particularmente los documentos que hacen referencia al segundo periodo) y se tendrán en cuenta, además, los trabajos del presbítero Rafael Celedón[337], el *Informe sobre las tribus indígenas del Magdalena,* del escritor Jorge Isaacs, y algunos documentos realizados por las autoridades civiles del mismo departamento.

Vicente Rizo acompañó al obispo de Santa Marta en sus correrías por el Magdalena y junto a Rafael Celedón participó en la creación de las primeras misiones en Riohacha, la intención que tenía al realizar la compilación documental era explícita:

> [...] formé la resolución, repito, de compilar los documentos principales que se relacionan con la catequización de nuestros aborígenes; pues mi deseo es que se haga merecida justicia y no se arroje al olvido á los benefactores de aquellos que por tanto tiempo vienen poblando esos bosques, sumidos en la mayor de las desgracias; para que mañana la historia pregone los nombres de todos los que, arrebatados por el santo amor de la humanidad y por el anhelo de hacer el bien á quien lo ha menester, han llegado á pisar aquellos lugares, arrostrando toda suerte de sufrimientos, y también para que los neófitos civilizados y las generaciones que á ellos sucedan tributen una deuda de gratitud á los que fueron sus bienhechores.[338]

El autor pretendía compilar y dar a conocer al público los documentos relacionados con las misiones con el fin de construir la memoria sobre los misioneros de La Guajira y la Sierra Nevada,

entre los cuales podía él mismo contarse, a través de un dispositivo de representación que les asignaba el carácter de benefactores de los aborígenes y mártires de la fe, mientras que los indígenas eran imaginados como seres desgraciados y necesitados de ayuda que tendrían a futuro una deuda de gratitud enorme con los misioneros. Tal dispositivo de representación dotaba de posibilidad de agencia a los religiosos, quienes se convertían en protagonistas de la historia, mientras ubicaba a los indígenas como receptores pasivos de las acciones de los primeros y obligados al agradecimiento: cualquier forma propia de agencia o cualquier reacción contra los misioneros serían interpretadas como rebeldía o como signo de ingratitud.

Adicionalmente, la representación del misionero del presente como sujeto digno de ser recordado actualizaba la imagen de héroe que se estaba configurando sobre los misioneros del pasado —tal como se analizó en el texto de Soledad Acosta de Samper—, a la vez que lo constituía en un modelo de ciudadano, dadas las virtudes que se le atribuían. En los diferentes escritos referentes a las misiones de La Guajira y la Sierra Nevada se reiteran continuamente las cualidades que caracterizaban a los misioneros: debían ser intrépidos, gallardos, prudentes, infatigables, frugales, moderados, benignos y amables. Su accionar tenía que inspirar a las nuevas generaciones, tal como lo afirmaba Pedro V. Forero en enero de 1888, en su discurso de bienvenida dirigido al presidente de las misiones capuchinas en Colombia, José María de Valdeviejas[339]:

> La santa tarea que vais á empezar reporta inmenso beneficio á la Pa-

> tria; á Colombia hoy arruinada y llena de desolación, devorada por el egoísmo. Vuestra abnegación, vuestro desprendimiento, vuestro espíritu de sacrificio deben impresionar vivamente á la generación actual y moverla á la imitación de tan noble ejemplo, buscando el mismo móvil que os guía á vosotros, para realizar idénticas acciones.[340]

Abnegación, desprendimiento y sacrificio eran las virtudes que se esperaban de todo buen patriota. Así, aunque Valdeviejas fuera un fraile español, al igual que los otros cinco misioneros capuchinos que llegaron con él, su labor en La Guajira no solo lo convertía en un ejemplo de católico virtuoso, sino de buen ciudadano. Esta estrecha relación entre patriotismo y acción misional sería invocada constantemente por los misioneros y políticos en defensa de la labor de los primeros, así se tratara de clero extranjero.

El obispo de Santa Marta, José Romero, una vez establecido el marco legal que permitía la entrada de misioneros al país, realizó gestiones para traer a algunos frailes capuchinos de España y fundar con ellos la misión de Riohacha en un intento por poner en marcha el proyecto misional que había pretendido consolidar sin éxito por casi veinte años. Los misioneros llegaron en 1888 con el fin de hacerse cargo de las regiones de La Guajira y la Sierra Nevada, y en 1889 se extendió la misión hasta el territorio de los motilones (mapa 7). Para 1890 ya había nueve misioneros, la mayoría de ellos provenientes de la provincia de Toledo en España, que estaban encargados de la evangelización de los indígenas, de las escuelas creadas por ellos en La Sierrita, Atánquez y Guamachal y de la escuela seráfica de Riohacha.

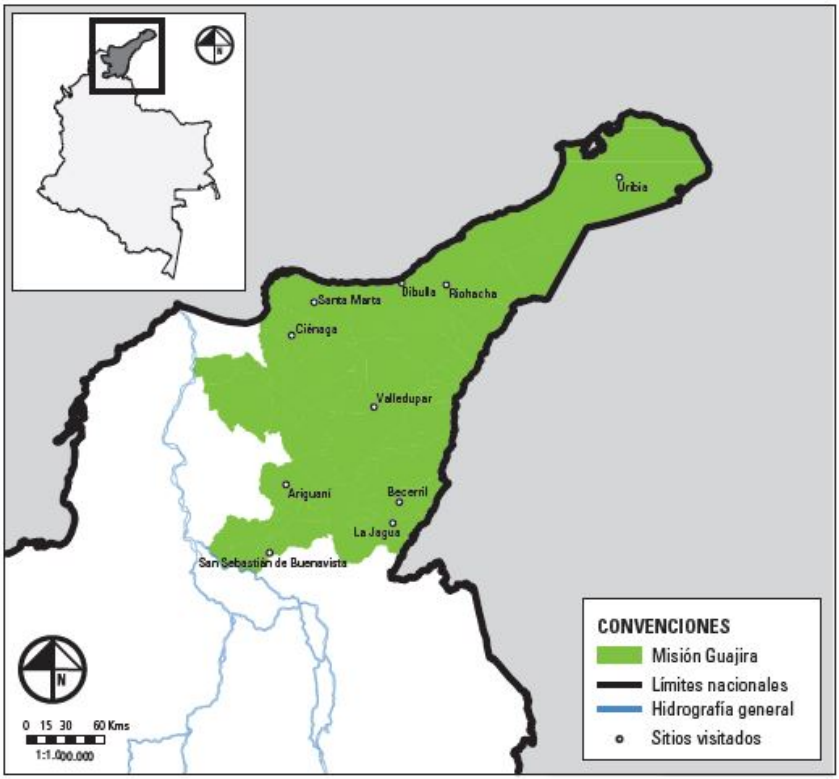
La llegada de los misioneros fue interpretada por algunos como un triunfo para la religión y para el país, y como una renovación de la labor emprendida por la Madre Patria desde la Conquista. En su relación sobre la historia de las misiones del Magdalena, Rizo señalaba:

> El día 17 de enero de 1888, en que llegaron á aquel lugar, fué bendecido y festejado por todos, y con razón, porque ese día hará época en la Historia de la Conquista de la Goagira y Sierra Nevada. ¡Oh día feliz aquél en que plantas extranjeras pisaron nuevamente, como en otro tiempo, nuestras costas en busca de almas que redimir! ¡Oh dichoso Departamento del Magdalena que guardas ya en tu seno evangelizadores que te darán nuevos hijos! ¡Sí, confiad: ellos vienen animados de sublimes sentimientos, y dispuestos, si posible es, á derramar su sangre y á sucumbir víctimas de su celo apostólico, á trueque de dar nuevos adoradores de Dios y aumentar el número de ciudadanos magdalenenses![341]

La llegada de los primeros misioneros a las costas del país y el arribo de los capuchinos en 1888 se representaban como una misma historia: la de la Conquista, un proceso que se describía con el signo del sacrificio de los misioneros que —tanto en el pasado como en el presente— estaban dispuestos a dar la vida por su causa, que era la de la religión y la patria. El espacio de experiencia que representaba la Conquista —el cual, como se analizó en los capítulos anteriores, estaba siendo resignificado en las últimas décadas del siglo XIX— tenía como horizonte de expectativa aumentar el número de creyentes y de ciudadanos del departamento del Magdalena. En este sentido, aunque los indígenas eran considerados pobladores de la región, no eran representados

como ciudadanos ni como parte de un nosotros; al igual que en el caso de los indígenas de los Llanos Orientales, su acceso a la ciudadanía era postergado hacia el futuro, una vez pasaran por el proceso de adecuación de las misiones.

Ahora bien, la representación de las misiones como un capítulo más de la historia de la Conquista, la relación directa que se establecía entre creyentes y ciudadanos, así como el hecho mismo de que los frailes que arribaron a La Guajira a finales del XIX fueran españoles, reforzaba un modelo de representación del país característico de la Regeneración, en el cual se invocaban el legado español y



MAPA 7. *MISIONES DE LA GUAJIRA, 1880*
FUENTE: REALIZADO POR CAMILO ANDRÉS CORREA AYRAM A PARTIR DE LOS INFORMES DE MISIÓN DE LA GUAJIRA Y LA SIERRA NEVADA.

la religión como elementos constitutivos de la nación colombiana. Rizo acudía a dicho modelo al mostrar que los españoles también sentían que la nación colombiana era su heredera. Las palabras que pone en boca del ministro provincial de los capuchinos, Joaquín María de Llevaneras[342], en la bendición que hace a los misioneros que partían hacia La Guajira, ilustran tal estrategia narrativa:

> Id a enseñar á esos súbditos de la nación de Colombia, de esta nación española por su origen, religión, hidalguía, lengua, usos y costumbres; no perdonéis sacrificio alguno para hacer que los hijos de este noble suelo lle-

> guen por sus virtudes á ser el orgullo y la felicidad de la patria colombiana, de ese pueblo que tanto debe amar todo español, por estar unido al nuestro por los lazos de la sangre, puesto que desciende de aquella noble raza ibérica que plantó en América el estandarte de la Fé, cuya unidad conserva la República de Colombia, juntamente con aquella total adhesión á la Iglesia Católica, que tanto enaltece á los pueblos y naciones de lengua española.[343]

La herencia española se presentaba como elemento constitutivo de la nación colombiana en la medida en que se vinculaba a ella el origen, la religión, la hidalguía, la lengua, los usos y las costumbres, es decir, todo aquello que era considerado como elemento formador de la nacionalidad, incluso en lo que a la raza se refería pues, siguiendo los planteamientos de intelectuales como Miguel Antonio Caro, se hacía descender al pueblo colombiano de la raza ibérica, entendida esta en términos de la unidad de la religión católica. La herencia indígena, por su parte, parecía no tener lugar ni en la historia ni en el presente de la nación y en este sentido lo que buscaban las misiones era adecuar a esos *otros* a través de su conversión al catolicismo y de su consiguiente inserción en el legado hispano.

Sin embargo, como se ha analizado en apartados anteriores, no todos coincidían con el carácter civilizador que la Conquista había tenido ni con la eficacia de la acción misional por sí sola. En particular, el escritor Jorge Isaacs, quien había sido encargado por el gobierno nacional para visitar el departamento del Magdalena[344], tenía una visión crítica sobre la forma como los españoles habían tratado a los pobladores originarios del país, tal co-

mo lo señala en su informe:

> [La raza conquistadora] detuvo en su ascenso progresivo a las nacionalidades y tribus vencidas, o las aniquiló; y de la retrogradación consecuencial los resultados son visibles, porque en Méjico como en Perú y en muchas regiones de Colombia, los aborígenes que sobrevivieron a la conquista han soportado degradante servidumbre, o huyeron a lo más recóndito de los desiertos, o les fue necesario defender su independencia y derecho natural en desesperadas y sangrientas luchas, cual los guajiros en nuestra costa atlántica y los araucanos en Chile, los más valerosos e indomables pueblos de todo el Continente.[345]

Ahora bien, Isaacs criticaba de la misma manera lo poco que durante la República se había hecho por la civilización de los indígenas y por el estudio de las culturas aborígenes. El reconocido escritor liberal señalaba que en el Estado del Magdalena había 52.000 salvajes y en todo el país unos 400.000 que "en completo estado de barbarie, sin estímulo alguno civilizador, sin oír tiempo há la voz de un misionero cristiano, habitan los desiertos de la Nación"[346]. Aunque Isaacs se distanciaba de la representación de la Conquista como un proceso civilizador, compartía la idea de que los indígenas, que consideraba bárbaros, debían ser incorporados a la civilización para honra del país y como obra humanitaria, científica y de reparación.

A diferencia de Rizo, para quien el fracaso de los primeros intentos decimonónicos de misión en La Guajira eran consecuencia de la falta de apoyo del gobierno nacional y departamental, Isaacs, esgrimiendo una posición más crítica al respecto, señalaba

que la misión fundada en Marauyén había sido abandonada en 1873, retomada en el 79 por los misioneros holandeses que la habían abandonado, luego en el 80 y, finalmente, que los esfuerzos realizados por Rafael Celedón habían sido ineficaces ya que el sitio elegido para fundar la misión era inadecuado y el sistema de catequización defectuoso, pues consistía en "meras predicaciones y ceremonias, lidiándose con tribus que siempre habían rechazado o recibido con befa y desdén a los misioneros católicos"[347]. Así, Isaacs hacía visible la resistencia de los guajiros al proceso de evangelización y, aunque compartía la necesidad de civilizar a los indígenas, creía que este proceso debía adelantarse con el apoyo de un grupo amplio de expertos, incluidos los misioneros:

> Aparte de los trabajos de geógrafos y naturalistas competentes —no aventureros y embaucadores, sino *idóneos de veras*— la obra en los territorios ocupados por tribus salvajes, no solo pide administradores cultos y filántropos y labor de etnógrafos y arqueólogos; requiere misioneros de aptitudes probadas, de virtudes eximias, de mansedumbre y perseverancia admirables.[348]

Lo que el autor proponía entonces era un proyecto de investigación y control del territorio habitado por los indígenas a través de especialistas que dieran cuenta de sus recursos naturales, de administradores que tomaran posesión de ellos y de etnógrafos, arqueólogos y misioneros que estudiaran a los indígenas —y los vestigios de los grupos que los habían precedido—, a la vez que los convertían en población útil para el estado del Magdalena. En este sentido, Isaacs compartía una forma de representa-

ción del indígena que legitimaba la acción de la sociedad civilizada y justificaba la necesidad de las misiones.

En buena parte de los escritos relacionados con el proyecto misional en el Magdalena, tal forma de representación aparece en las primeras páginas de los informes, aunque después algunos de los autores matizaban sus puntos de vista en relación con la supuesta barbarie indígena. En el caso de Isaacs, empezaba su texto haciendo referencia a que cumplió su labor arriesgando su vida en "desiertos insalubres o en el corazón de las tribus bárbaras", y así le adjudicaba a los grupos indígenas del Magdalena un adjetivo que los ubicaba en el lugar opuesto de la civilización. Un gesto similar aparece en los textos de los sacerdotes que presentaban al gobierno y a la sociedad de la época la necesidad de las misiones: Vicente Rizo señalaba que el objetivo de las misiones era "traer á la vida civilizada á miles de compatriotas nuestros que viven errantes, sin religión que los guíe, leyes que los contengan y nobles sentimientos que los distingan del común de los seres irracionales"[349].

La falta de residencia fija, de religión, de leyes y de nobles sentimientos que se le adjudicaba a los grupos indígenas reforzaba la representación de estos como bárbaros e incluso como seres irracionales. A pesar de los esfuerzos que hacían algunos sacerdotes —como Juan Nepomuceno Rueda en el caso del Casanare— por desactivar la imagen de fieras que justificaba la matanza de los indígenas, era esta tan poderosa que terminaba por colarse incluso en los escritos de quienes defendían la necesidad de las misiones. En los textos consultados aparece un sinnúmero de califi-

cativos sobre los indígenas que refuerzan tal representación (pobre- citos indios, seres paupérrimos de instrucción, de comprensión obtusa, ignorantes, desventurados, desgraciados, rústicos, miserables, crueles, belicosos, vengativos y salvajes) y que los ubican en el lugar del salvajismo o en el de la barbarie.

Con todo, en la medida en que los sacerdotes y funcionarios gubernamentales avanzaban en la narración, la unidad de la representación sobre el salvajismo y/o la barbarie se iba resquebrajando, en especial cuando estos personajes (los mediadores) se acercaban a las comunidades. En el caso de Rizo, la idea de la barbarie indígena se matizaba en cuanto aparecían las resistencias de los colonos de Riohacha al proceso de evangelización; al respecto señalaba:

> Desde la llegada de los Misioneros á Riohacha, principiaron de parte de unos pocos los rumores de que no se podría llevar á su término la Misión de la Goagira, y por consiguiente era estéril la venida de los franciscanos, porque los indios les darían muerte, haciéndolos sufrir en gran manera, tan pronto como se internaran al centro de la península, pues aquéllos no eran racionales sino fieras que con la envenenada saeta arrasarían con ellos. Pero los de esta vocinglería eran hombres cuya esfera de acción en su modo de pensar es enteramente limitada, muchos de ellos de pasiones, si no iguales á la de los goagiros, sí un poco más violentas, pues no quieren la civilización de aquéllos para derivar de su triste ignorancia lo que es consiguiente.[350]

Aunque el sacerdote señalaba en las primeras líneas de su texto que los indígenas no tenían ni leyes, ni religión, ni nobles sentimientos que los separaran de los seres irracionales, cuestionaba

que los lugareños calificaran a los guajiros de fieras que darían muerte a los franciscanos, pero en este caso su cuestiona- miento antes que configurar una representación alternativa sobre el indígena, despojaba a los habitantes de Riohacha de la posibilidad de ser interlocutores válidos, al tildarlos de tener una esfera de pensamiento y de acción limitada y de poseer pasiones violentas pues, según él, querían explotar a los guajiros y por eso se negaban a que los convirtieran en hombres civilizados.

Por su parte, son los escritos de Rafael Celedón y de Jorge Isaacs los que hacen más compleja la forma de representación que sobre los indígenas del Magdalena se estaba configurando, en cuanto relatan en algunos apartados la experiencia de cercanía con estos grupos. En la *Gramática de la lengua kóggaba, con vocabulario y catecismo* escrita por Celedón, el autor señalaba que los indígenas de la Sierra tenían plantaciones de plátano y café y que las poblaciones eran de esmerada limpieza. Además, destacaba la inteligencia de personajes como Narciso Nolabita, capitán indígena de la población de Santa Rosa, quien al frente de un grupo de hombres levantó una iglesia y le había dado los primeros elementos para entender la lengua kóggaba, y del fiscal de San Sebastián, quien, además de saber cómo ayudar en misa, deseoso de aumentar sus conocimientos, "hizo ex profeso un viaje á Santa Marta, en donde aprendió ¡quién lo creyera á no contarlo él mismo! á pesar, en peso de cruz, arroz y otras menudencias y á medir aceite, con pesa y medida que trajo de su largo y laborioso viaje"[351]. Tales afirmaciones presentan a unos grupos humanos cultivadores y ordenados que cuentan con individuos de caracte-

rísticas excepcionales y capaces de entrar en contacto y aprehender lo que el mundo civilizado tenía por enseñarles.

Al referirse en su informe a los indígenas de la Sierra, Isaacs apuntaba que eran tribus industriosas, fuertes y de mansa índole y que, contrario a lo que habían escrito otros autores, como Felipe Pérez en su *Jeografía física y política del Estado del Magdalena*[352],

> Ningunas tribus semibárbaras visitan la Sierra: únicamente podrían ser los *chimilas,* habitantes de los declivios y llanuras pantanosas, al Occidente; los *motilones* de la Cordillera Oriental, o sean, prescindiendo del antiguo apodo *itotos, tupes* y *yakures;* o los *guajiros,* dueños absolutos de la península que se extiende al Levante. Los habitantes de la Sierra Nevada temen u odian a esas tribus, y no viene todavía al caso estudiar los motivos, algunos de los cuales se remontan a tiempos prehistóricos.[353]

Utilizando una forma de aproximación similar a la que había configurado Calazans Vela, Isaacs diferenciaba el grado de civilización de los grupos indígenas que habitaban el Magdalena. Desde su perspectiva, compartida por muchos de sus contemporáneos, eran los grupos de la Sierra los que tenían el mayor grado de civilización, mientras los chimilas, guajiros y motilones —que habitaban las tierras bajas aledañas— estaban más cercanos a la barbarie. En este sentido, el autor continuaba con un modelo de representación a través del cual se identificaba la escala de civilización con la altitud del lugar donde se habitaba (los pobladores de tierras altas eran reservados, laboriosos y propensos a la cultura, los de tierras bajas, instintivos, perezosos e incultos).

Ahora bien, la diferencia que más claramente se establecía en

los escritos con relación a los indígenas del Magdalena era entre los de la Sierra y los guajiros, los primeros imaginados como sedentarios y pacíficos, los segundos como nómadas y guerreros. No en vano Isaacs los comparaba con los araucanos, pues se habían resistido al poder colonial y hacían lo mismo con los intentos de control republicano, y sostenía además que eran descendientes de los furiosos caribes. Por su parte, el obispo de Santa Marta —en su informe dirigido a Leonardo Canal, ministro de fomento en 1889— escribía que los guajiros se encontraban "en la mayor miseria, pues no tienen ni siembras ni crías en abundancia; da lástima verlos pordiosando", mientras que insistía en que los pueblos de la Sierra pronto vendrían a la vida civilizada debido a que "tienen elementos mejores para dicho objeto, como que los habitantes tienen índole más suave y de carácter más sumiso"[354]. Sin embargo, el viajero y geógrafo Elisée Reclus, que había visitado la Nueva Granada en 1855, tenía una visión bien diferente de los guajiros: "Es el Goajiro ceremonioso, hospitalario, poco desinteresado, y respeta ante todo la riqueza; los jefes, hombres ó mujeres, mandan no por derecho de cuna o de conquista, sino por su opulencia en ganados"[355]. Además recalcaba el dominio que tenían de su territorio y su riqueza en lo referente a los rebaños de ganado vacuno y caballar que comerciaban en los alrededores y a los productos de fibra de maguey elaborados por las mujeres.

Ahora bien, la comparación entre los indígenas de la Sierra y los de La Guajira configurada por los funcionarios eclesiales y civiles, además de hacer visible y legítimo el conocimiento que te-

nían sobre estos pobladores, permitía señalar a la opinión pública la pertinencia de las misiones debido a que la existencia de indígenas *más civilizados* mostraba que su grado de desarrollo tenía que ver con ciertas circunstancias ambientales, históricas o culturales que podían ser estudiadas y manejadas adecuadamente.

Rizo incluso planteó la civilización de los guajiros como un horizonte de posibilidad, pues resaltaba la presencia entre ellos de algunos individuos con notables cualidades, por ejemplo, la hija de una caporala a quien describía como una "joven de mucha moderación en sus acciones. En su recatada mirada se veía estampada la inocencia de su alma y la sencillez de sus costumbres"[356], y relataba que, a pesar de la fama de vengativos que tenían, en alguna oportunidad había estado entre ellos cuando llegó la noticia de que un civilizado le había dado muerte a un guajiro, y estos no quisieron cobrar ninguna venganza ni con los misioneros ni con los acompañantes de estos que allí se encontraban. Tales afirmaciones parecían ser la contraparte del discurso sobre el salvajismo y la barbarie, pues si esta era absoluta, las misiones no tenían sentido, pero si se mostraba la humanidad de los indígenas era posible alentar sentimientos de caridad y misericordia hacia ellos. Además, en los escritos sobre el Magdalena, al igual que en los de los Llanos, se reiteraba la idea de que los indígenas tenían buena disposición e incluso anhelaban la presencia de los misioneros. Un relato del mismo Rizo así lo presentaba:

> Muestras de júbilo, regocijos públicos, grande admiración, todo esto causaba la vista de estos Misioneros entre los pobrecitos indios de crasa ignorancia, pero de extremada inocencia en su totalidad; es decir, en aqué-

llos que no han tenido mayor trato y comunicación con *muchos civilizados*.[357]

La llegada de los misioneros era descrita como si se tratara de algo deseado por los indígenas y carente de conflicto, incluso se hace referencia al supuesto gusto que tenían los indígenas por parecerse a los españoles y a la docilidad, obediencia y respeto que mostraban frente a los misioneros. Fuera de las insinuaciones generales y abstractas sobre la posibilidad de que los misioneros y demás funcionarios perecieran a manos de las hordas salvajes (que tenían como objetivo recalcar la idea del martirio y la diferenciación entre nosotros y los otros), en los encuentros concretos que se narran a lo largo de los informes apenas si se relataban momentos de enfrentamiento entre indígenas y misioneros o funcionarios estatales.

LA CONFIGURACIÓN DE UN MODELO DE REPRESENTACIÓN Y SUS VARIACIONES

El antropólogo José Antonio Figueroa señala que referencias como las que hace Isaacs al principio de su texto en relación con la posibilidad de "morir en el corazón de las tribus bárbaras" eran construcciones autorales que tenían como objetivo presentar una imagen de deber cumplido y establecer una distancia con la región y con las sociedades que se visitaban. El calificativo de *tribus bárbaras* ubicaba a aquellos grupos humanos en el lugar de la otredad, mientras mantenía al autor en la posición de un nosotros que se acercaba como observador a esas otras comunidades

humanas que estaban dentro del espacio geográfico de la nación[358]. No obstante, al narrar la experiencia cotidiana y concreta de encuentro, el peligro referido a la barbarie de esos otros tendía a desaparecer, lo que se resaltaba, en cambio, era la referencia a otros pobladores (provenientes del mundo civilizado), que serían los responsables de los crímenes adjudicados a los indígenas: "unos pocos *seudo-salvajes* que, como de razón más despejada, son los que azuzan á aquellos infelices indios á fin de que cometan la mayor parte de los crímenes que se les imputan, siendo esos los malhechores y asesinos"[359].

La reiteración de la idea de que eran personajes ajenos a las comunidades indígenas los que azuzaban a estos para cometer crímenes aparecía tanto en los informes sobre los llanos como en los del Magdalena, y —como se había señalado anteriormente— además de suponer la falta de agencia de los indígenas, planteaba la presencia de los misioneros como necesaria en la medida en que servirían de intermediarios entre los primeros y los demás pobladores de las regiones de frontera. La imagen de los indígenas como seres necesitados de ayuda se reforzaba con las denuncias que se hacían sobre los abusos a que eran sometidos por parte de los colonos y con la idea de que a ellos no se les podía pedir lo que a los demás ciudadanos de la nación en cuanto no conocían las máximas de la moral cristiana y su supuesta ignorancia les impedía hacer uso de sus derechos y cumplir sus deberes de ciudadanía.

Así, la representación de los indígenas como menores de edad configuraba también un ideal de ciudadanía, pues quienes cono-

cían la moral cristiana y no estaban dominados por la ignorancia debían entonces mostrar caridad para con los primeros, hacer uso de sus derechos y cumplir sus deberes. Para los territorios indígenas se defendía, en cambio, un régimen especial, tal como lo planteaba el obispo de Santa Marta:

> La necesidad de que sean erigidos en Territorios Nacionales aquellos en donde haya aborígenes, es fuera de toda duda, porque no es posible estén sometidos á las leyes generales de la República; mas esta determinación quedaría imperfecta si no se invistiera al Poder Ejecutivo de la Nación de la facultad de organizar los Territorios. de acuerdo con los hábitos y las costumbres de los aborígenes y con el propósito de civilizarlos, atendiendo á las indicaciones que á este respecto se hicieran por el Superior de la Misión.[360]

De esta forma, tal como terminó por aprobarse en los convenios de misión estudiados en el capítulo anterior, los *aborígenes* no estarían sometidos a las leyes generales de la República, sino a una legislación especial concertada con los superiores de las diferentes misiones, ajustada a sus hábitos y costumbres y al propósito de civilizarlos. Romero también proponía, al igual que Vela en lo concerniente a los indígenas de los llanos, que fueran nombrados capitanes los caciques de las diferentes familias de La Guajira y que se escogieran como autoridades de la Sierra a los naturales de las tribus que tuvieran mayores conocimientos y que fueran respetados en su territorio. La utilización de autoridades nativas permitiría, de acuerdo con el obispo, conservar con facilidad el orden de la región, en cuanto era más fácil que los indígenas obedecieran a los de

su misma raza; sin embargo, tal estrategia también hacía posible que la autoridad de ciertos jefes indígenas se mantuviera y que aprovecharan tal situación para desarrollar tácticas de resistencia frente a las estrategias con las que pretendían civilizarlos. Rafael Celedón relata, por ejemplo, que los *mamas* (sacerdotes) de la Sierra se habían mantenido a pesar de la evangelización y que

> [...] en su carácter de ministro, el Mama rebautiza, recasa y oye en confesión. Digo rebautiza y recasa, porque luego que es bautizado algún niño según los ritos de la iglesia, lo llevan al río, y allí lo lava el Mama, no sé si para quitarle el bautismo ó para complementarlo; y después de efectuado un matrimonio, toca al Mama unir de nuevo á los consortes.[361]

Así, a pesar de que en el modelo de representación del indígena configurado para legitimar las misiones las resistencias de estos a los procesos de evan- gelización y civilización parecían irrelevantes —en la medida en que se enfatiza en la buena disposición que presentan y en que son individuos extraños a las tribus los que los previenen contra los misioneros—, en apartados como estos se hace visible que lejos de ser pasivos frente a las prácticas que se les pretendían imponer, las reconfiguraban y resignificaban constituyendo lo que, siguiendo a Saurab Dube, se podría denominar un cristianismo vernáculo: una forma de entender el mundo que no solo transformaba a las comunidades que se pretendía evangelizar, sino que también era transformada al ser integrada y practicada en el marco de otras cotidianidades y cosmovisiones[362].

Sin embargo, en los textos revisados, son pocos los márgenes

narrativos en los que es posible aproximarse a este tipo de tácticas llevadas a cabo por parte de los indígenas, apenas si aparecen en estos primeros informes que dan cuenta de la reactivación de la labor misional en el país y de las estrategias gubernamentales para empezar a controlar los espacios de frontera habitados por grupos indígenas que estaban por fuera de la intervención estatal. Por el contrario, lo que en estos impresos está presente es la configuración de un modelo de representación con el que se justificaba la necesidad de las misiones o de proyectos integrales de civilización como el propuesto por Isaacs. Dicho modelo se caracterizaba, tal como se ha venido analizando, por presentar (i) en un principio la idea abstracta y general de unos indígenas salvajes, bárbaros y desamparados (los pobrecitos indios) que necesitaban de sacrificados y abnegados misioneros que arriesgarían sus vidas (siguiendo el ejemplo de los mártires de la Conquista) para encaminarlos hacia la civilización; (ii) en un segundo momento se describían experiencias concretas de encuentro con los indígenas en las que se hacían visibles las particularidades existentes entre los diferentes grupos (los grados de civilización y de barbarie), la presencia entre ellos de individuos con cualidades excepcionales y la buena disposición que tenían hacia los misioneros; (iii) por último, solían proponerse ciertos modelos de manejo de los territorios y los pobladores indígenas presentando como horizonte de expectativa la idea de unas regiones integradas a la nación y productivas (donde además podrían instalarse colonias de inmigrantes).

Este último punto, el de la transformación de los territorios

indígenas en zonas productivas, implicaba la conversión de dichos pobladores en mano de obra, y en el caso de regiones como la Sierra, la iniciativa de crear colonias de inmigrantes. Para muchos intelectuales y políticos del siglo XIX la Sierra Nevada era la región que más ventajas presentaba para la inmigración, tal como lo explicaba el mismo gobernador del Magdalena:

> En la América tropical hay grandes inconvenientes para que la raza europea adquiera el mismo desarrollo que en las zonas templadas, pero nuestro inmenso Nevado y los Andes Magdalenenses que limitan las Provincias de Padilla, Valle de Upar y Sur, poseen climas sanos donde sí se puede vivir y prosperar la raza de los descubridores.[363]

El funcionario se refería a las zonas de montaña del Magdalena como los espacios ideales para la inmigración, ya que en ellos podría desarrollarse la raza europea que, desde su punto de vista, no era apta para resistir los climas calientes de las tierras bajas. En este sentido, el gobernador compartía la noción del influjo del clima sobre los seres humanos y la idea de que había razas más aptas para ciertas condiciones ambientales. No obstante, ya había fracasado un primer intento de establecimiento de una colonia europea en la Sierra[364], y esos territorios, lejos de estar vacíos, eran habitados por diferentes grupos indígenas que tenían en ellos asentamientos y cultivos. Lo que se proyectaba entonces era colonizarlos y controlarlos con inmigrantes que eran imaginados como honrados, ilustrados y laboriosos[365], cuando no capaces de "mejorar las razas de la república" con el fin de promover la industria[366].

De acuerdo con Figueroa, "las políticas de colonización te-

nían que ejecutarse sobre espacios que políticamente deberían corresponder a las nociones de vacío, virginidad y salvajismo, sobre las que se justificaran las nuevas retóricas del progreso"[367]; sin embargo la presencia de comunidades indígenas en regiones como la Sierra Nevada, La Guajira o los Llanos Orientales era innegable, por tal razón la imagen de estos como seres incapaces de autorrepresentación legitimaba la acción de la Iglesia y del Estado sobre ellos optando por una estrategia de asimilación cultural antes que de exterminio.

Así, las recientemente fundadas misiones capuchinas del Magdalena o las que pensaban fundarse en los llanos estaban justificadas por un sistema de representación que además de señalar como espacio de experiencia válido la Conquista y las instituciones misionales de la Colonia, ofrecían como horizonte de expectativa la conversión de los indígenas en ciudadanos, pero sobre todo en mano de obra que podría alentar la explotación de los recursos de la región e incluso dar lugar a la creación de colonias de inmigrantes. Dicho sistema de representación configuraba una imagen particular del indígena, del misionero, de los colonos y de los inmigrantes que terminaba por asignarles lugares y prácticas sociales concretas a cada uno de estos grupos. Aunque dicho sistema de representación no era absoluto y tenía contradicciones, en algunos casos eran estas mismas las que permitían su viabilidad y, en otros, apenas señalaban matices con respecto a los proyectos civilizatorios que se proponían para los indígenas.

Al comparar los impresos referidos a los Llanos Orientales con los que dan cuenta de las misiones del Magdalena, el modelo de

representación analizado aparece constantemente. Ahora bien, en los que hacen referencia a los llanos se pone un énfasis mayor en las tensiones entre indígenas y colonos, especialmente en las regiones de colonización en las que las prácticas de exterminio de los indígenas parecían ser comunes. En el Magdalena, tales tensiones se presentan como algo más puntual en cuanto la colonización de las zonas indígenas era un proyecto que se planteaba a futuro a través de la instauración de zonas de migrantes. En lo referente al Magdalena, la diferenciación regional y cultural entre La Guajira y la Sierra Nevada pone en escena una representación contrastada de los indígenas desde una particularidad organizada en lo que se consideraban grados de civilización. En los llanos, tales grados permitían dar cuenta de una amplia diversidad de grupos que los misioneros trataban de ordenar a través de la representación.

Por último las diferencias entre una y otra región y la manera como se constituye la representación de los indígenas tiene que ver también con el tipo de impresos y quienes los elaboran. Mientras que en el caso de los llanos se estudiaron informes elaborados por encargo del gobierno nacional, en el Magdalena se trata de una recopilación que probablemente se financió desde el sector ecle- sial. En los informes de Rueda y Calasanz Vela se presentaron cuestionamientos a la llegada del clero extranjero y se problematizaba hasta cierto punto la idea de la Conquista como un proceso solo benéfico (existieron conquistadores crueles que generaron la desconfianza a los blancos entre los indios). En el caso del Magdalena se animaba fervorosamente la presencia

del clero español, y en ese sentido la representación de la Conquista era apologética.

Una gesta civilizatoria universal: los informes de misión publicados en La Semana Religiosa de Popayán

La Semana Religiosa de Popayán era el periódico oficial de la Diócesis del Cauca, empezó a circular en la década del ochenta y en sus páginas se publicaban diferentes tipos de textos entre los que se encontraban los comunicados del obispo, la historia de la diócesis, noticias sobre la Iglesia católica y artículos de opinión referidos a temas como el liberalismo, la caridad, el progreso, la civilización, etc.

Se trataba de una publicación católica característica de las últimas décadas del siglo XIX, a través de la cual las posturas pontificias eran difundidas y cuyo objetivo era la propaganda de la Iglesia y la formación doctrinaria y moral de los creyentes.

Este semanario es de especial interés en lo referente a las misiones al menos por dos razones: en primer lugar, porque el departamento del Cauca era, para el periodo de estudio, el que tenía mayor extensión en el país y porque la Diócesis del Cauca, cuyo centro era Popayán, estaba encargada de administrar eclesialmente este amplio territorio. De esta manera, buena parte de las regiones de frontera (Chocó, Caquetá y Putumayo, además de todo el piedemonte de la cordillera oriental que limita con la Amazonía colombiana), habitadas por grupos indígenas y comunidades de negros y campesinos poco integrados al Estado nacio-

nal, estaban bajo la jurisdicción política y eclesial de Popayán, por lo cual las noticias sobre las misiones llegaban principalmente a esta ciudad. En segundo lugar, porque en esta publicación aparecían constantemente referencias e informes sobre las misiones que se llevaban a cabo tanto en África, Asia y Medio Oriente como en América Latina y Colombia, de forma que el semanario permite ampliar la comparación del proceso de misiones católicas adelantado en el país con el llevado a cabo en otras latitudes.

En este sentido, en el presente capítulo se utiliza como fuente principal la *Semana Religiosa,* en la medida en que, en cuanto publicación periódica, permite analizar los informes de misión en relación con (i) las representaciones sobre la sociedad y sus miembros —configuradas en los sermones, discursos y artículos que tenían como objetivo la formación de católicos virtuosos— y (ii) con las noticias misionales provenientes de espacios geográficos diversos. Además, los informes de misión que aquí se estudian estaban escritos teniendo en cuenta un público específico: los católicos letrados que leían la publicación, y fueron inspirados —como se analizará más adelante— en las crónicas divulgadas en el mismo semanario sobre las misiones en otros continentes.

LAS MISIONES Y EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN DE LOS BÁRBAROS EN DIFERENTES LATITUDES

En la *Semana Religiosa,* al igual que en los escritos sobre los Llanos y el Magdalena, las misiones eran legitimadas desde un espacio de experiencia que equiparaba al cristianismo con la civilización y representaba a la Conquista como un divisor de aguas

que había hecho posible la civilización misma en América. Tales argumentos aparecían claramente en la alocución hecha por el obispo del Cauca en 1892 con motivo de la consagración del departamento al Sagrado Corazón de Jesús:

> ¿Quién formó con esos aventureros y sus esclavos, y las hordas negras traídas luégo del África, pueblos imperfectos sin duda, pero inmensamente superiores á los que había hasta fines del siglo diez y seis; pueblos que llegaron a ser modelos de virtudes domésticas y sociales y que han podido pasar por casi un siglo de revoluciones sin caer en la barbarie? La misma fe que siglos antes había formado con las hordas del Norte y los restos degenerados del Imperio Romano las naciones que después se llamaron Francia, España, Inglaterra y Alemania.[368]

Desde esta perspectiva, la fe era la que había convertido a los pueblos europeos en naciones y a los habitantes americanos en modelo de virtudes, que habían conservado a pesar de las guerras civiles del siglo XIX. Al mismo tiempo, los pueblos americanos de antes del siglo XVI eran considerados inmensamente inferiores y los pobladores traídos del África eran calificados como hordas. En otros artículos, enmarcados en el ambiente conmemorativo de los cuatrocientos años del descubrimiento de América, esta misma imagen se repite, señalando que Europa "encierra las naciones más cultas del universo porque ha sido regenerada por la luz del Evangelio"[369], mientras que América antes de la Conquista estaba sumergida en "tinieblas de muerte y ocupada por tribus bárbaras y feroces"[370]. Así, el tránsito entre barbarie y civilización estaba dado por la fe y, en este sentido, las naciones que habían adoptado con anterioridad el cristianismo estaban en un

grado superior de civilización siempre y cuando no se apartaran de él.

En este contexto, las misiones eran la institución indicada para llevar a los pueblos imaginados como *bárbaros* hacia la *civilización,* ya fuesen estos chinos, africanos, árabes o indígenas y negros que vivían en las selvas y desiertos de América. Las misiones eran consideradas "en todo tiempo el medio más adecuado y eficaz para moralizar á los pueblos, como á cada paso nos lo demuestra la historia de las naciones civilizadas"[371], y por tal motivo en la *Semana Religiosa* eran constantes las crónicas sobre misiones llevadas a cabo por varias órdenes religiosas en regiones tan distantes como Japón, China, Siam, el Congo Belga, el Norte de África, la Patagonia, el Chocó y el sur del Cauca.

En agosto de 1892 se publicó en el semanario en cuestión la exhortación que le hacía el rey Leopoldo de Bélgica a los sacerdotes que se dirigían al Congo. En ella se hace visible la alusión a la complementariedad de las obras civilizato- rias en lo que a lo material y lo espiritual se refiere:

> Sed en el Congo los trabajadores del Evangelio, y hacedle amar con vuestra dulzura y buestro (sic) desinterés. Acordaos sobre todo de los niños, que Jesucristo llamaba a Sí por predilección. Sin duda encontraréis grandes dificultades, hostilidad quizás, pero no soy yo quien os ha de enseñar que la fe trasporta montañas. En esta grande obra del Congo á que dedicáis vuestros sacrificios, cada uno tiene su especialidad. La mía es abrir aquellas bastas regiones á las conquistas materiales de la civilización, la vuestra es la de regenerar las almas, salvándolas. Espero que vuestros esfuerzos se verán coronados por el éxito; deseo también que con vuestro

> ejemplo desmintáis las preocupaciones demasiado acreditadas, contra las condiciones higiénicas del Congo. Esta tierra presentada como insalubre, será un día, estoy de ello convencido, una importante estación sanitaria. Por lo restante, ya podréis convenceros por vosotros mismos de los recursos con que cuenta aquel país y de la salida que puede ofrecer a la industria nacional.[372]

De acuerdo con esta referencia, los misioneros tenían como especialidad regenerar las almas, mientras que el rey debía abrir la región a las conquistas materiales de la civilización. Ahora bien, los religiosos representaban la avanzada del proceso en la medida en que debían desmentir las preocupaciones sobre las condiciones higiénicas en pos de transformar el Congo en una estación sanitaria de la que se extraerían recursos a la vez que se convertiría en mercado para la industria nacional. Así, el objetivo de regenerar las almas se pensaba como parte de un proceso mayor encaminado al fortalecimiento de la economía belga. La cita hace visible el papel asignado a las misiones evangelizadoras que adquirieron un nuevo auge a finales del siglo XIX debido a la expansión imperial ejercida por algunas naciones europeas sobre amplios territorios de Asia y África y a las políticas vaticanas, impulsadas por León XIII, las cuales apuntaban a "sacar a la Iglesia católica de su aislamiento e introducirla nuevamente en la escena internacional"[373]. Se trataba, pues, de un proceso de expansión del capitalismo mundial en búsqueda de nuevos mercados y de materias primas que requería también la puesta en marcha de estrategias que permitieran moldear los sujetos para poderlos convertir en mano de obra eficiente.

Como referencia de tal auge se reportaban en el semanario casos como los de la Congregación de la Palabra Divina que llevaba a cabo misiones tanto en la región de Chau-Tang en China, como en Argentina y en la costa de los esclavos en África[374]. Además, se presentaban las estrategias de misión que tenían algunas de las órdenes y congregaciones. En el artículo "Los salesianos en Tierra del Fuego" se apuntaba la manera como se desarrollaba el proceso de civilización de los indios fueguinos que vivían dispersos en el frío y extenso territorio del extremo sur del continente americano y a los que se describía como un pueblo suave y dócil con el "temperamento frío y apático de los pueblos de esos climas". Los salesianos habían llegado en noviembre de 1893 a la Tierra del Fuego y una de sus primeras obras fue, tal como se describe en el artículo, la construcción de edificaciones:

> La Congregación de los Salesianos ha emprendido la tarea ardua y grandiosa de civilizar á estas tribus, buscándolas en bosques y llanuras, en sus islas y á través de un laberinto de ramales para agruparlas en las misiones á la sombra del templo, de la escuela y de los talleres. En la isla Dawson, la más importante de esas misiones, vive y prospera un futuro pueblo de fueguinos en casas limpias y decentes, vestidos á la europea, ocupados en los oficios que los Salesianos les han enseñado, y formando familias. Hasta han organizado una banda de músicos, y logrado que toquen con verdadera maestría. Las monjas de María Auxiliadora cuidan de las mujeres y niñitas, dando prueba de verdadero heroísmo en la paciente, tenaz y muchas veces ingrata labor.[375]

La estrategia de congregación en poblados seguía siendo una de las más usadas por los misioneros y se resaltaba la

importancia de las tres instituciones de control que la articulaban: el templo, la escuela y los talleres que permitían la catequesis, la instrucción primaria y la enseñanza de los oficios. Los salesianos le dieron especial relevancia a este último tema pues, a través de los talleres, quienes iban entrando a la vida civilizada podían ser integrados a los espacios de producción. Además, el artículo insistía en la manera como se estaba dando la transformación material y visual del entorno de los fueguinos: las casas eran limpias y decentes, se empezaban a vestir a la europea y a organizar bajo el ideal de núcleo familiar que los sacerdotes tenían: una forma de habitar el espacio que se pretendía civilizatoria y moralizadora[376]. Sin embargo, estos nuevos hábitos no garantizaron la existencia de los indios fueguinos, quienes prácticamente habían desaparecido en el transcurso de tres décadas de fundada la misión, debido a enfermedades como la tuberculosis y a la violencia misma del proceso de *civilización* que terminó por socavar la totalidad de su existencia.

Por otra parte, en la referencia a las misiones en Tierra del Fuego también se resaltaba que las monjas de María Auxiliadora llevaban a cabo una acción complementaria encargándose de las mujeres y las niñas. Este último punto, el de la labor de las congregaciones religiosas femeninas, también era un aspecto que aparecía constantemente en los artículos publicados en *La Semana Religiosa*. Al respecto, en el *Semanario* se resaltaba la experiencia de las misioneras en África, a través de la narración de la labor de una monja de

la Inmaculada Concepción que cuidaba a los enfermos en el Congo Francés[377], a la vez que se hacía referencia a las estrategias empleadas por las hermanas de la caridad en Oriente:

> Hay en Oriente una obra, la única con la cual se puede uno apoderar del árabe; la única con la cual se conmueve su naturaleza independiente y salvaje, esta obra es el Dispensario. El árabe está en contacto con la civilización, pero es lo que era ayer; lo que era hace dos siglos, en el fondo de su inmóvil oriente.[378]

Se destaca en estas últimas citas el acento que se ponía, a la hora de hacer referencia a las misiones, en los asuntos relacionados con la salud y la higiene: desde la exhortación del rey Leopoldo de Bélgica, pasando por la misión de los salesianos en Tierra del Fuego, hasta la labor de las hermanas de la Inmaculada Concepción en el Congo francés y de las hermanas de la caridad en Oriente. El interés por mejorar las condiciones sanitarias y de salud era explícito, lo cual muestra la incorporación de los discursos provenientes de la medicina en las prácticas de misión a la vez que la intención de recalcar la imagen de orden y limpieza de los espacios misionales. En el caso particular del mundo árabe, el dispensario de medicinas se presentaba como una estrategia de entrada a las comunidades reticentes frente a las labores de evangelización, reticencia que pretendía explicarse por la naturaleza independiente y salvaje del árabe y por la representación de Oriente como un espacio inmóvil y ubicado por fuera del cambio histórico en cuanto se insistía en la identidad entre el árabe de hace dos siglos y el actual.

Estas referencias variadas y múltiples que se hacían sobre las

misiones en el mundo enfatizaban la pertinencia del trabajo misional como práctica civiliza- toria que permitía integrar a los grupos humanos no occidentales en el horizonte histórico, social y cultural de los pueblos europeos y de quienes se consideraban como sus descendientes. Si las misiones eran utilizadas para *civilizar* pueblos que se imaginaban tan diferentes y lejanos —espacial y culturalmente— como los de la China, el Medio Oriente y África, su conveniencia parecería aún mayor cuando se trataba de tribus indígenas y comunidades de negros que, en la mayoría de los casos, ya tenían nociones sobre el cristianismo, producto de los procesos de evangelización iniciados desde el momento mismo del descubrimiento, y que habían sido recientemente exaltados por el Papa León XVIII en una encíclica sobre Cristóbal Colón[379].

Ahora bien, más allá de apelar a la evangelización como espacio de experiencia, en buena parte de las referencias se insistía en un proceso civilizatorio en el que claramente se ubicaban unos pueblos adelantados y capaces que tenían la legitimidad de sacar de las tinieblas, de la barbarie y de la vida primitiva a otros que se consideraban en un estadio de civilización inferior. La experiencia de sometimiento de aquellos grupos que estaban al margen de las sociedades nacionales mayoritarias o en los espacios imperiales de las naciones europeas era común para el final del siglo XIX: mientras que países como Francia e Inglaterra estaban en proceso de consolidación de sus imperios, las naciones americanas como Estados Unidos, México y Argentina realizaban campañas de integración, reducción y exterminio de grupos in-

dígenas considerados nómadas, como los apaches, los yaquis y los mapuches.

Si bien en la *Semana Religiosa* se apelaba al modelo de civilización-evan- gelización empleado por diferentes órdenes religiosas en regiones disímiles, en otras naciones del continente —como en Argentina— las referencias más importantes las constituían la misión de armas de los franceses en Argelia y la ocupación inglesa de la India. En todo caso, como lo señala Mónica Quijada, "desde la perspectiva de la sociedad mayoritaria, el avance sobre los territorios ajenos al control del estado y el sometimiento de los 'indios bárbaros' formaba parte de una misma gesta civilizatoria universal"[380]. En este sentido, a los lectores de la *Semana Religiosa* se les presentaba la labor de los frailes en África o en Asia como un proceso cercano y compartido, y dichas experiencias se convertían en fuente de inspiración de los misioneros locales que se adentraban en territorios considerados nacionales a pesar de no estar integrados a la sociedad mayoritaria. Así, era posible que los artículos sobre la obra de los misioneros, publicados en la *Semana Religiosa* durante la última década del siglo XIX, inspiraran a los frailes que trabajaban en el país a dar a conocer también los resultados de su labor, en cuanto se identificaban con la misma gesta universal de civilización, tal como lo declara el fraile capuchino español de la misión del Chocó, Gregorio de Caserras: "Leyendo los progresos que hacen en muchas partes las Misiones Católicas, se me ocurrió si sería mayor honra y gloria de Dios referir á sus lectores lo que mis hermanos en Religión han trabajado en este territorio que la Providencia ha

confiado á su solicitud”[381].

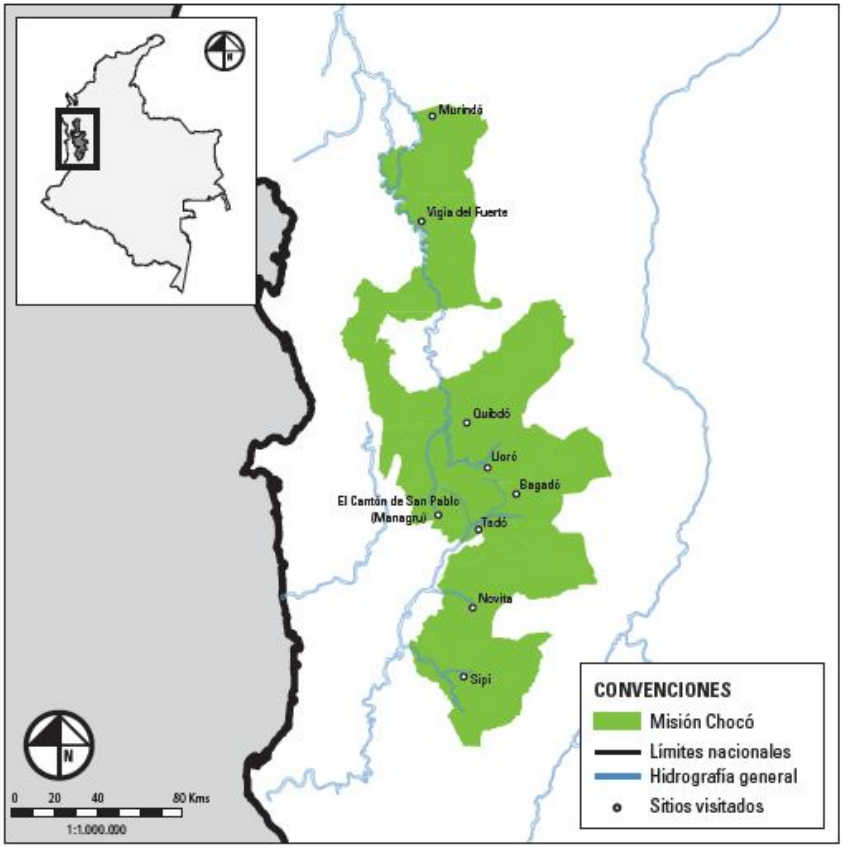
Con todo y las críticas que algunos de los sacerdotes y pensadores conservadores tenían a la prensa[382], en este caso en particular era utilizada como un dispositivo de comunicación eficaz a través del cual se daba a conocer, a la vez que se legitimaba, la reactivación de la labor misionera en el país. Los frailes consideraron conveniente exponer ante sus contemporáneos los sacrificios a los que se sometían para lograr *progresos* en el proceso de evangelización y civilización de quienes estaban en los márgenes de la nación.

LOS INFORMES DE MISIÓN SOBRE LA REGIÓN DEL CAUCA: LAS VICISITUDES DE LA ENSEÑANZA DE LA DOCTRINA CRISTIANA Y LAS CREENCIAS PEREGRINAS

Los capuchinos habían llegado al Chocó en octubre de 1892 luego de que, por petición de Juan Buenaventura Ortiz[383], obispo de Popayán, se firmó un convenio con Fray Gregorio de Caserras, superior de esta orden en Ecuador, para que ellos se encargaran de las misiones y las parroquias de esta región (mapa 8). A los frailes se les dieron amplias facultades por parte del obispo para administrar todos los sacramentos, excepto el de la ordenación sacerdotal. A los tres años de haberse establecido en el Chocó, el superior de los capuchinos participó en la consagración de la ciudad de Quibdó al Sagrado Corazón de Jesús y se instaló en dicha población un colegio regentado por los hermanos maristas que tenía capacidad para 150 niños. Además de los capuchinos, en la región del Cauca desarrollaron su labor durante el mismo periodo padres redentoristas y franciscanos que también adelan-

taron trabajos misionales en el Chocó, en el sur del actual departamento del Cauca, en la región *páez,* en el Quindío y en la zona de Tierradentro.

En las diferentes crónicas que aparecen en la *Semana Religiosa* sobre su labor, se resalta el carácter de sacrificio que dicha labor tenía dadas las características del clima de la región, el cual —de acuerdo con Caserras— generaba problemas de salud, al punto de que un hermano lego había muerto, uno de los padres había estado gravemente enfermo y él mismo había padecido una enfermedad de los ojos que lo dejó un año fuera de la misión y de la cual no se había recuperado totalmente[384]. Esta representación de los misioneros como hombres abnegados que ponían en peligro su vida para llevar a cabo su labor fue reforzada en el semanario a través de un artículo tomado de la *Nueva Era* de Cali, titulado "Los amigos del pueblo". Allí se reseñaba la reacción de admiración de un lector que había conocido los informes de misión presentados por Caserras en la *Semana Religiosa*. Para dicho lector, tales informes, además de estar escritos con sencillez evangélica, ratificaban a los capuchinos como apóstoles de la *civilización* y el *progreso*, pues bastaría con "conocer siquiera sea de oídas lo que es el Chocó, para comprender los innumerables peligros que esos virtuosos sacerdotes (frailes) han



MAPA 8. *MISIONES DEL CHOCÓ*
FUENTE: REALIZADO POR CAMILO ANDRÉS CORREA AYRAM A PARTIR DE LOS INFORMES DE MISIÓN SOBRE EL CHOCÓ.

tenido que arrostrar, y los sufrimientos de toda clase á que han tenido que someterse con ánimo sereno y varonil"[385].

La región del Chocó era imaginada como peligrosa, miserable y salvaje, mientras que los misioneros se representaban como seres abnegados, virtuosos y de un ánimo sereno y varonil que les permitía enfrentarse a la adversidad para llevar a cabo su labor civilizadora y patriótica abandonando su reposo, sus comodidades e incluso su salud. Ahora bien, la distancia que se enunciaba desde la narración no aludía solo a las condiciones naturales de la

región, sino también a sus pobladores. El mismo articulista señalaba la diferencia entre los frailes y quienes se enunciaban como descendientes de los esclavos:

> Sus habitantes son los descendientes de los antiguos esclavos que trabajaron las minas, que comen solamente plátano, pescado y carnes de animales del monte. En busca de estos infelices han ido estos pobres frailes, y el objeto que los ha llevado ha sido civilizador, porque es religioso y cristiano. Ellos han ido á reanimar la fe y procurar que se renueven las buenas costumbres que ella enseña y prescribe; han ido á sacar á esos hijos de Cristo de esa vida casi animal que llevan.[386]

A la idea de una naturaleza salvaje le correspondía entonces la descripción de unos habitantes infelices que llevaban una vida *casi animal* por las costumbres que tenían y, particularmente, por las características de su alimentación. Según esta lógica los misioneros tenían un propósito civilizador que consistía en reanimar la fe y en renovar las buenas costumbres. Sin embargo, en un informe de misión de 1896, el presbítero lazarista Ramón Peña describía la manera como los habitantes de las riberas de los ríos del Chocó habían organizado su vida aprovechando los recursos de los cuales disponían:

> El Río es todo para esas gentes: en sus márgenes están las casas montadas sobre grandes estacas de guayacán, el más propio para resistir á la acción de las aguas, y cuyos pavimentos, paredes y techos son de palmera, que la hay de diversas clases: allí están contiguas á la habitación las pequeñas labranzas, de las que cosechan el plátano, cuyo consumo es considerable; el maíz que en los tiempos de escasez suele suplirse con la chigua, especie de mazorca parecida á la del cacao, tanto exterior como interior-

> mente; la yuca y la caña dulce, de la cual hacen, cociendo y fermentando el caldo, su bebida favorita, llamada guarapo: el río les proporciona el principal alimento que es el pescado, que cogen con el anzuelo, el arpón, las redes ó en trampas que denominan corrales y cutangas; y por último lavando la tierra de sus orillas se encuentra el codiciado oro que es el artículo más pujante de su comercio.[387]

Tal descripción señala que lejos de tener una vida casi animal, la forma de asentamiento y de producción de los habitantes de las riberas de los ríos del Chocó se caracterizaba por la complementariedad de diferentes tipos de actividades como la agricultura, la pesca y la extracción del oro. Eran sociedades organizadas que se encontraban lejos de la barbarie que se les asignaba en las representaciones elaboradas desde la distancia y que terminaban por ser resquebrajadas a la hora del encuentro. No obstante, y a pesar de que los mismos frailes describían las características de la organización social de los ribereños, insistían en la necesidad de acercarse a ellos para recuperar las sanas costumbres pues señalaban que la falta de sacerdotes había relajado moralmente a las comunidades asentadas en estas zonas.

Los diferentes artículos aparecidos en el semanario insisten en la buena disposición que tenían los habitantes del Chocó hacia los misioneros y señalan que la fe estaba aletargada pero no desaparecida, en especial en los habitantes de la *raza morena,* la cual era descrita de la siguiente manera:

> [...] es de carácter vivo y alegre, y á la vez dócil y sumisa sobre todo al sacerdote, en el que verdaderamente reconoce al ministro de Jesucristo; y aunque sus costumbres dejan mucho que desear, algunas prácticas piado-

> sas que conservan y cantos religiosos que no olvidan, revelan una fe muy honda y firme. Reciben las misiones con mucho agrado: se disponen á aprovecharse de ellas, asistiendo á los ejercicios que se practican: se empeñan en aprender la doctrina cristiana, aunque para muchos sea éste un trabajo duro y penoso, y cuando hemos llegado á puntos donde en otra ocasión se ha dado misión, las confesiones han sido más fáciles, en el sentido de que, ó no han olvidado, ó pronto han recordado la doctrina que se les enseñó.[388]

Las prácticas piadosas y los cantos religiosos eran pues, de acuerdo con Ramón Peña, lo que quedaba del catolicismo en unas regiones que habían dejado de ser visitadas por los párrocos y sobre las que se tenía un profundo desconocimiento, tal como el mismo fraile de Caserras lo enuncia al afirmar que el número de la población de la región

> es imposible por ahora determinarlo, pues todos los días vamos descubriendo nuevos caseríos; lo que los misioneros han recorrido hasta ahora podría calcularse tal vez en cuarenta mil habitantes; pero falta todavía muchísimo que reconocer: solo en el Darién se dice que hay treinta mil indios.[389]

Sin embargo, la viabilidad de la reincorporación de estos pobladores a la vida cristiana era planteada como posibilidad dada la *buena disposición* que tenían hacia los misioneros y la capacidad de recuerdo del catolicismo que se evidenciaba al volver sobre prácticas específicas como la de la confesión. Por otra parte, cabe resaltar de la cita sobre la *raza morena*, la descripción de su carácter como vivo y alegre, a la vez que dócil y sumiso, en cuanto hace visible la manera como se relacionaban aspectos fenotípicos

con formas de ser que se asignaban a grupos sociales particulares, aunque estas (las formas de ser) no fueran siempre las mismas para un grupo particular como el de la *raza morena,* que en algunos escritos decimonónicos se presenta como rebelde e indómita. En otros artículos que aparecieron en el semanario, la diferencia entre las razas estaba relacionada con la capacidad que tenían las *de color* de adaptarse a climas como los del Chocó, mientras que se señalaba que, al poco tiempo de llegar a estas regiones, la *raza blanca* enfermaba de fiebres muchas veces incurables[390]. En este caso los rasgos fenotípicos eran asociados con aspectos biológicos que favorecían la adaptación de acuerdo con el clima: las razas de color (¿la indígena y la negra?) parecerían entonces más capacitadas para climas cálidos, mientras que la blanca estaría asociada con climas más fríos.

No obstante, tal asociación entre climas y razas no impedía que estas convivieran en espacios geográficos comunes, en los informes sobre el Chocó se señalaba constantemente la presencia de tres razas, la blanca, la negra y la indígena. De la primera se dice que estaba dedicada al comercio, la segunda a la explotación del oro y al cultivo del maíz y otras plantas, mientras que de los indios se señala que se dedicaban a beneficiar el terreno necesario para su subsistencia porque su única aspiración, de acuerdo con Caserras, era no morirse de hambre. De esta forma, cada raza se asociaba con una actividad económica específica que les asignaba, a su vez, un lugar social. Por otra parte, el fraile establecía una distinción fundamental entre los blancos y los demás pobladores que eran configurados como otros de acuerdo, en este ca-

so, con su forma de vestir:

> Los negros y los indios van casi completamente desnudos, llevan para cubrir lo más esencial del cuerpo, solamente un taparrabos que en los indios es la corteza de un árbol llamado damajagua. Con todo ¿quién lo dijera? usan mucho lujo, pues en ciertas ocasiones se pintan de cabeza á pies con tan variados colores y tan caprichosas maneras, que puedo asegurar á Ud. que exceden á las más extravagantes modas de nuestra época.[391]

La desnudez, asociada con la barbarie, distanciaba a los blancos de los demás pobladores de la región, sin embargo, solo el escaso vestido de los indios era reseñado al igual que su particular manera de denotar el lujo a través de la pintura corporal. La referencia a los negros —en tanto su forma de vestir no era caracterizada— parece más una estrategia que mantiene la distinción entre los *otros* y los blancos que una realidad que podía ser descrita. En todo caso, las prácticas misionales apuntaban a normalizar la diferencia que incomodaba en relación con el vestido, exigiendo el uso de *camisa y calzón* para la administración de los sacramentos. Ahora bien, la descripción que hacía Caserras de esta práctica de nuevo estaba referida a las comunidades indígenas y no necesariamente a la de los grupos negros, lo cual aplica también para otra variedad de estrategias que permiten observar las diferencias en el Chocó entre la manera como eran representadas estas dos comunidades, pues si bien los pobladores a los que se identificaba con estas dos razas eran considerados como *otros,* la distancia frente al indígena era susceptible de ser narrada: usaban taparrabos, se pintaban la piel, hablaban en un español precario e informal[392] y solo sembraban lo exclusivamente necesario para

subsistir, mientras que la que se pretendía tener con los negros apenas si aparecía referida en relación con sus costumbres relajadas.

En todo caso, al igual que lo que sucedía en los textos sobre las misiones de los Llanos Orientales y del Magdalena, en la *Semana Religiosa* está presente una representación diversa de las diferentes comunidades indígenas, más cuando en el caso del departamento del Cauca se trataba de grupos que habitaban regiones distantes y disímiles como las riberas de los ríos del Chocó, las montañas de la cordillera occidental y el piedemonte de la cordillera oriental que lindaba con la Amazonía. Mientras que los indígenas del Chocó eran representados como flojos y dedicados únicamente a las actividades de subsistencia, los de las montañas del Cauca eran descritos en los informes de misión como frugales y laboriosos:

> No hay necesidad, como generalmente se piensa, de un trabajo extraordinario para instruir y civilizar á los infelices indios; porque, por lo menos los de estos pueblos, son inteligentes, activos y dóciles. En cuanto á costumbres, no las hay más sencillas y más honestas en los centros civilizados; antes bien, diríase que la inocencia y la sencillez se han refugiado en las montañas; hay frugalidad extrema y laboriosidad infatigable. Por manera que destruyendo en ellos el vicio de la embriaguez, no sería difícil convertirlos en cristianos verdaderos. No tienen aversión á la enseñanza dogmática y cristiana; por el contrario prestan mucha atención cuando se les instruye.[393]

Este informe de misión referente a los indígenas de Toribío mostraba a unos individuos inteligentes, activos y dóciles, de

costumbres honestas, sobrios y trabajadores, es decir, todo lo que se esperaría de un *buen ciudadano* para finales del siglo XIX. Se trataba pues de una representación del indígena de las montañas del Cauca que correspondía con la que se hacía de los habitantes de tierras altas desde comienzos del siglo XIX y que estaba presente en autores como Francisco José de Caldas y posteriormente en José María Samper, así como en los escritos y las imágenes del *Papel Periódico Ilustrado* que se analizaron en el primer capítulo. Al parecer, en dicha forma de representar al indígena primaba más este imaginario de corte geográfico que el que se centraba en otros aspectos, como el racial.

Aunque el misionero inscribía su distancia con los indígenas de Toribío al adjudicarles adjetivos como el de infelices y señalar que todavía no eran cristianos verdaderos, reconocía en ellos un conjunto de virtudes que eran altamente apreciadas por las élites decimonónicas. En este sentido, la evangelización de grupos como este apuntaba particularmente a la enseñanza de las doctrinas básicas del catolicismo y de prácticas como rezar y confesarse. De acuerdo con el mismo presbítero, la dificultad con la que se encontraron a la hora de adoctrinar consistía en que algunos de los habitantes no hablaban castellano, de manera que tuvieron que apelar a un sacerdote que tradujo las verdades más esenciales al *dialecto páez,* e incluso a una mujer que era de origen indígena y que, tal como se registra en el informe, desempeñó un papel importante en la misión de las mujeres: "ella les enseñaba á persignarse, á rezar, les hacía conocer los misterios de la fe, les ayudaba á examinar su conciencia, y trataba de inspirarles del mejor

modo posible arrepentimiento de sus pecados y propósito verdadero”[394].

Ahora bien, en un informe publicado en la *Semana Religiosa,* poco más de un año después, el sacerdote Alcides Falla apuntaba que en la misma región de Toribío se habían realizado 600 confesiones, 160 comuniones y 18 matrimonios, lo cual —de acuerdo con Falla— no se trataba de un número considerable ya que la parroquia estaba conformada por unos 4.000 habitantes, sin embargo, argumentaba que si se tenía en cuenta que:

> [...] la casi totalidad de ella es de indígenas, quienes hasta hace poco no sabían hacer la señal de la cruz, ni menos, tenían idea de confesión, pues ni para casarlos se hacía algún esfuerzo por hacerlos confesar, y que la mayoría no habla sino su difícil páez, se convendrá en que se ha obtenido no poco para la gloria de Dios y que los Padres Misioneros han trabajado como verdaderos apóstoles de Jesucristo.[395]

Al parecer, una vez retomadas las misiones en Toribío, consolidar el proceso de conversión al catolicismo era percibido como una tarea más difícil de lo que se había pensado en un comienzo y, desde esta perspectiva, la distancia con los indígenas parecía mayor en cuanto se insistía en el problema del idioma y en el poco conocimiento que estos tenían de la doctrina católica. Además, mientras que en el primer informe de misión sobre dicha población se señalaba que los indígenas no tenían aversión a la enseñanza dogmática, en este segundo empezaban a hacerse visibles algunas resistencias: Falla relata que al llegar a la región los sacerdotes fueron recibidos con mucha frialdad, “que se tradujo luego en hostilidad” debido a que “habían hecho creer a los indí-

genas que habíamos ido á hacerlos aprehender, con pretexto de misión, por fuerzas del Gobierno que irían tras de nosotros, y mil otros embustes"[396]. Así, ante el panorama de la resistencia de algunos grupos se optaba por culpar nuevamente a elementos externos a las comunidades que dificultaban el trabajo.

Pero tal resistencia a las misiones no parecía un caso aislado: también era expuesta en el informe realizado por el sacerdote Alejandro Rada sobre su visita al poblado de Jambaló, en el que relataba que algunos habían faltado a la misión porque los *explotadores de indios* habían hecho circular el rumor de que los frailes "iban a aprehenderlos para desterrarlos y también otros embustes semejantes". Con todo, y a pesar de no reconocer la *agencia* de los indígenas en el acto de resistencia al adoctrinamiento, lo que se hace visible es un conflicto que ponía en duda la buena disposición con la que algunas comunidades indígenas de la cordillera recibían a los misioneros:

> [...] lo que hoy se trata de hacer con ellos les causa admiración hasta el extremo de llegar algunos á ofrecer dinero con el fin de que se les exonere del aprendizaje de la doctrina, llegando también al extremo de considerar este aprendizaje como un castigo, lamentándose de que ahora se haga con ellos lo que nunca se había hecho: he aquí la causa para que los predicadores del mal y los explotadores de estos infelices hayan encontrado un terreno tan a propósito para sus intentos, convirtiendo a muchos de ellos en instrumentos de sus crímenes.[397]

El intento de retomar el proceso de evangelización, el cual seguramente había estado interrumpido por un largo periodo, generaba malestar entre los indígenas, que buscaban tácticas de ne-

gociación que les permitieran evadir el adoctrinamiento.

Otro de los puntos al cual aludían los misioneros era el del desconocimiento de los indígenas de la doctrina católica y de sus prácticas, no obstante el primer informe de misión sobre esta región publicado en la *Semana Religiosa* (el de 1894) mostraba que, lejos de haber olvidado la doctrina, los indígenas habían elaborado una forma de catolicismo vernáculo cuyas manifestaciones eran denominadas por los frailes "creencias peregrinas":

> En la montaña llamada Gallinazas al noroeste de Tacueyó, habita un indígena que heredó de sus padres un crucifijo de tamaño regular y bien hecho. Él ha hecho creer á sus compañeros que el Cristo le hablaba y le revelaba el futuro. Por tanto, no escaseaban las visitas y consultas, que eran bien atendidas siempre que los que las hacían llevasen consigo velas para alumbrar el Cristo ó el valor correspondiente. Decía que hay varios dioses, que Jesucristo es hermano del sol, del trueno y del viento, y que le ha hablado a él.[398]

Lo que está presente en esta cita es la manera como ciertos grupos indígenas se habían apropiado del catolicismo: ante la falta de control eclesial sobre algunas regiones —e incluso en su presencia—, habían configurado una serie de doctrinas locales y se estaba desarrollando una participación activa por parte de ciertos individuos de las comunidades que cumplían el papel de sacerdotes. En este caso en particular, un crucifijo se había convertido en un objeto de poder que permitía la adivinación a la vez que congregaba a la comunidad en un lugar de culto; además, Jesucristo se había incorporado al sistema de creencias indígenas ocupando un lugar al lado de sus dioses. Al respecto, resul-

ta muy sugerente el pasaje de Saurab Dube en el que señala que, para el caso de la evangelización de la India Central:

> [...] Contra la voluntad de los misioneros, los actores secundarios a menudo reescribían el guión de la misión civilizadora desplazando a los protagonistas principales. Desafiando la devoción de los misioneros, incesantemente subvertían el guión de la misión civilizadora en medio de imaginarios poco conocidos y verdades irregulares. Excediendo las expectativas de los misioneros, se reescribió repetidamente el guión de la misión civilizadora con dramas locales, redelineando los trazos que separan al autor, del actor y del público.[399]

Así, más allá del lugar dócil y pasivo que quería asignársele a los grupos que eran objeto de misión, estos configuraban su propia versión de la doctrina y empleaban tácticas para evadirla o reinterpretarla. El intercambio de elementos simbólicos era además parte de la cotidianidad de los procesos de misión en tanto los frailes y los grupos sobre los cuales actuaban buscaban formas de trasmitir, afianzar o mantener sus experiencias culturales. Haciendo referencia a la región del Chocó, por ejemplo, los misioneros narran cómo convocaban a los feligreses, dada la forma en que estaban organizados sus asentamientos:

> Cuando queremos dar Misión, procuramos escoger el lugar más céntrico, siendo muchas veces un caserío de corto número de casas, y allí se reúnen todos los del contorno, que algunas veces vienen de partes muy retiradas. Para convocar esas gentes, como no tenemos campanas, sale un negro con un cuerno de buey, el que hacen sonar muy bien los negros, y retumbando por aquellos riscos y precipicios el agudo y destemplado so-

nido del cuerno, llama á los fieles a la Misión.[400]

Los sacerdotes debían acomodarse a los patrones de asentamiento característicos de los ribereños y en vez de propiciar que todos se trasladaran a un poblado grande, buscaban un lugar céntrico al que fuera fácil acceder y hacían uso de instrumentos propios de las comunidades para convocar a los feligreses. Además, estaban en continua movilidad por toda la región en vez de fundar parroquias permanentes, tal como lo narra Caserras, quien señala que Quibdó era el punto central desde el cual los frailes se desplazaban en parejas a diferentes lugares llevando con ellos vestido, alimentos, medicinas y todo lo necesario para la celebración de la misa[401].

Ahora bien, era precisamente la forma particular de asentamiento de los habitantes del Chocó la que les permitía evadir los intentos de control por parte de la Iglesia y el Estado, tal como lo registran los mismos misioneros al informar que los ribereños no pocas veces huían cuando sabían de la presencia del sacerdote, lo cual dificultaba su labor. Los capuchinos también se quejaban de la mala voluntad de ciertos vecinos de Quibdó frente a ellos, e incluso se registró en la *Semana Religiosa* una carta en la que algunas *mujeres piadosas* de dicha población respaldaban con sus firmas la labor de los frailes de esta orden y condenaban las calumnias que en contra de ellos se habían levantado. Aquellos que eran señalados responsables de tales calumnias eran clasificados de carentes de convicciones y de contrarios a las doctrinas predicadas por Cristo[402].

MISIONES, POLÍTICA Y ORDEN SOCIAL: EL PUES-

TO QUE A CADA CUAL LA PROVIDENCIA LE HA SEÑALADO

Las misiones no eran pues ajenas a los enfrentamientos políticos del país ni a la división entre liberales y conservadores, en tanto que las guerras civiles formaban parte del repertorio que se usaba para atacarlas o legitimarlas. Así como en las misiones referentes a los pueblos de la cordillera se mencionaban elementos externos que dificultaban la labor de los misioneros al hacer creer a los indígenas que serían aprehendidos, en el Chocó, en uno de los informes de Case- rras, se denuncia que

> no les faltaron así mismo persecuciones de parte de los sectarios del infierno; pues como en ese tiempo los enemigos de la Religión y de la paz de Colombia habían hecho varias intentonas para derrocar al Gobierno, y habían recibido duras lecciones de los amantes del orden y tranquilidad públicos, se encontraban dispersos por aquellos ríos huyendo de la justicia que los perseguía. Una noche intentaron asaltar la casa donde estaban hospedados para asesinarlos.[403]

A través de este tipo de escritos se diferenciaban claramente los dos bandos en disputa: de un lado, los denominados *sectarios del infierno* que eran representados como enemigos de la religión y de la paz y como criminales que habían sido derrotados en su intento por derrocar al gobierno; de otro, los amigos de la religión y de la paz, amantes del orden y la tranquilidad y vencedores legítimos de la contienda. En buena parte de los artículos de la *Semana Religiosa*, los liberales eran representados de la misma manera, es decir, como un peligro para la sociedad y como los causantes de los males que esta sufría, incluida, en este caso, la

dificultad que experimentaban los misioneros a la hora de tratar de evangelizar a los pobladores de regiones poco controladas por la Iglesia y el Estado, como lo eran la mayoría del entonces departamento del Cauca.

Las misiones hacían parte de un proyecto de nación general con el que se esperaba alcanzar el progreso y la civilización verdadera a través de la vuelta al catolicismo como elemento ordenador de la sociedad. Así, mientras se retomaba el proceso de evangelización en los márgenes de la nación, en las ciudades se adelantaban esfuerzos para fundar y fortalecer escuelas católicas con la ayuda de los jesuitas y de otras órdenes religiosas como la de los hermanos maristas y sale- sianos que llegaron o retornaron por esa misma época al país. En la *Semana Religiosa* se publicaron varios artículos que tenían como fin recalcar la importancia de la enseñanza del catecismo de la doctrina cristiana y de instruir a los niños en los principios de la religión:

> ¿Y qué hace el sacerdote cuando instruye y catequiza a los niños sino echar los cimientos más sólidos de la verdadera grandeza de un pueblo, grandeza que se obtiene cuando sus ciudadanos son honrados, laboriosos, de buenas costumbres y cumplidores de sus deberes morales, sociales y religiosos?[404]

La relación entre religión y patriotismo se presentaba como algo indiso- ciable en la medida en que la instrucción católica se consideraba como la base de la grandeza de los pueblos. Dicha grandeza estaba asociada con una serie de virtudes que debían inculcarse en sus ciudadanos: la honradez, la laboriosidad y las buenas costumbres. Así, la labor de la iglesia y de sus represen-

tantes no se limitaba a traer a los rebaños del señor a aquellos que se encontraban en los márgenes de la nación, sino que se esperaba que formaran también buenos ciudadanos en los centros urbanos. Desde su perspectiva, dicho objetivo se cumpliría retomando la educación religiosa que había sido atacada durante los gobiernos liberales, a los cuales culpaban del desorden y la anarquía que el país vivía dadas las medidas que habían implementado al tratar de construir un proyecto laico de formación de niños y jóvenes.

Ante las ideas y las prácticas propias de las sociedades en proceso de modernización y urbanización, que eran consideradas por ciertos políticos y clérigos como degradantes, lo que se proponía era una instrucción católica que alejara a los niños de *los vicios y las bellaquerías* y los convirtiera en buenos ciudadanos[405]. Este tipo de instrucción garantizaba que cada cual ocupara su lugar en la sociedad, de manera que sus integrantes permanecieran hermanados, tal como lo indica un artículo sobre la premiación a los mejores estudiantes del año 1892 en Popayán:

> Lo más interesante de este acto fué ver presentarse al niño de aristocrático porte y pulcro vestido á recibir, quizás el segundo ó el tercer premio, detrás del niño del pueblo que llegaba, con los pies descalzos y el vestido remendado, á recibir el primero, sin que se advirtieran para nada el orgullo ni la envidia, sino la sencillez y la caridad fraternal. Así lo hizo notar el Illmo. Sr. Obispo en el discurso con que cerró el acto, manifestando cómo bajo el manto de la Iglesia, el pobre y el rico se dan el abrazo de hermanos sin que ninguno de los dos cambie por eso el puesto que la Providencia le ha señalado.[406]

Las diferencias sociales eran claramente representadas: de una parte el niño aristocrático con el porte y el vestido que le correspondían a su lugar social, de otra, el niño del pueblo (nótese el uso de este concepto) sin zapatos y con un vestido remendado: se trataba de diferencias de lugar social, mas no de capacidades intelectuales, pues se suponía la posibilidad de que un niño del pueblo tuviera una distinción escolar mayor que el aristócrata. Estas diferencias no implicaban conflicto en el manto de la Iglesia en tanto pobres y ricos pertenecían a una misma colectividad, pero el lugar de cada cual era mantenido y se consideraba, además, un señalamiento de la Providencia.

La cita no puede ser más ilustrativa de la manera como se estaba representando la sociedad nacional a finales del siglo XIX por parte de los sectores católicos y conservadores del país: las diferencias que caracterizaban a la variedad de individuos y comunidades que conformaban la nación eran reconocidas, pero se pretendía construir una colectividad basada en una religión compartida, la católica, que permitiera la identificación con unos valores morales comunes sin que por eso se alterara el lugar social que cada cual debía ocupar, lugar que estaba definido tanto por elementos económicos y valores sociales y culturales, como por las regiones en las cuales se habitaba y el oficio que se desempeñaba. La evangelización de los grupos humanos y los individuos que se encontraban en los márgenes culturales y territoriales de la nación era un proceso que pretendía su incorporación dentro del catolicismo y de las formas de asentamiento y organización territorial y familiar que la sociedad mayoritaria consideraba como

civilizadas y propicias para el desarrollo de las buenas costumbres. Pero esto no significaba una pretensión de que todos ocuparan un mismo sitio dentro del orden nacional, sino que cada cual se situara en el lugar que le correspondía y se sintiera a la vez hermanado con el resto de los nacionales. La manera como se conceptualizaba el patriotismo en uno de los artículos de *La Semana Religiosa* da cuenta del ideal de vínculo nacional que se proponía:

> Bien examinado el punto á la luz de la verdad revelada, el patriotismo no es ni puede ser otra cosa que una de las formas de la caridad: es el deseo que cada uno abriga de contribuir á la felicidad de todos; es la práctica del precepto de amar á nuestros semejantes como á nosotros mismos, en cuanto este precepto aplica á los intereses nacionales. El mandamiento impone sin duda amor á todos los hombres sin distinción de razas ni de lenguas; pero como ese amor no puede hacerse eficaz sino a favor de aquellos que nos quedan cerca y tienen con nosotros más íntimas relaciones, se traduce en la práctica en obras ejecutadas a favor de ellos. La caridad no excluye a nadie, pero nos permite obrar de una manera especial con relación á aquellos con quienes nos ligan especiales vínculos; entre por casa, como se dice comúnmente y, salvo el caso de particular vocación que nos haga pertenecer á una familia distinta de aquella en medio de la cual crecimos, se extiende de lo más próximo á los más remoto, de la familia á la parroquia, de la parroquia á la patria, y de la patria á la humanidad entera.[407]

Desde esta perspectiva, la patria —utilizada como sinónimo de nación, aunque no es casual que se prefiera este concepto— era una forma de vínculo social que estaba en un punto interme-

dio entre la familia y la humanidad, suponía entonces una proximidad territorial y afectiva en cuanto se comparaba con la pertenencia a una familia y se consideraba, a la vez, más amplia que esta y que la parroquia. En consecuencia, el patriotismo era prácticamente la forma *natural* que la caridad adoptaba pues esta solo podía ponerse en práctica con quienes estaban cerca afectiva y cotidianamente. El amor a la humanidad que la caridad suponía, si bien no distinguía ni razas, ni lenguas, solo podía ser puesto en práctica, de acuerdo con el articulista, con aquellos con quienes se compartía la vida y quienes conformaban, en últimas, una gran familia que podemos pensar que suponía relaciones de autoridad y claras jerarquías.

Era precisamente el sentimiento de caridad el que se invocaba a la hora de hacer referencia a las misiones en cuanto la *civilización de los bárbaros* era asumida como un deber cristiano que suponía la ayuda al prójimo a la vez que su conversión. Además, esta expresión de la caridad implicaba también la consolidación de las virtudes católicas dentro de la comunidad de fieles porque enfatizaba la superioridad de estas y la necesidad de conservarlas para no volver a estadios anteriores de barbarie: no solo se trataba de ayudar al prójimo, sino de recordar el lugar social que se ocupaba y las ventajas que este tenía. En un escrito tomado de la *Revista Popular de Barcelona* y publicado en la *Semana Religiosa* en 1895, está presente la idea de los beneficios que trae a los bienaventurados la vista frecuente de la pobreza como reactivo contra la vanidad y el orgullo:

> Un viaje semanal, de media hora, por los países de la miseria y de la

> aflicción, que tantas veces se hallan en nuestro propio barrio y en nuestra misma calle, es por demás edificante e instructivo, y no cuesta más dinero que la pequeña limosna que con ocasión de él depositamos en la casa del necesitado.[408]

La mirada a aquellos que se encontraban en los márgenes de la sociedad parecería reforzar, desde la perspectiva de ciertos sectores católicos de finales del siglo XIX, los vínculos de la sociedad mayoritaria y se consideraba algo edificante e instructivo en cuanto mostraba la distancia con respecto a ellos.

El viaje a los *países de la miseria y la aflicción* era entonces una de las estrategias empleadas para recordar y afianzar el lugar que se ocupaba, a cambio de lo cual solo se daba una limosna con la que se pretendía pagar los costos de tal enseñanza sin que por eso el orden social se alterara. En este sentido es posible pensar que, de alguna manera, la publicación de los informes de misión en la *Semana Religiosa,* además de cumplir la función de dar a conocer y legitimar la labor de los misioneros, tenía como objetivo reforzar los vínculos de la sociedad mayoritaria y establecer claramente la distancia que la separaba de los *otros* de la nación para inspirar sentimientos de caridad hacia ellos, pero también para afianzar el nivel de civilización que se pretendía haber alcanzado y que marcaba la diferencia con otros habitantes del territorio nacional que, aunque eran considerados *hermanos,* debían ocupar un lugar subordinado dentro de la familia nacional.

Ahora bien, es pertinente señalar que, como se analizó en el capítulo anterior con referencia a las propuestas de letrados como Jorge Isaacs, no solo los sectores conservadores, sino también

los liberales, consideraban necesaria y legítima la intervención sobre los grupos indígenas que representaban como errantes y salvajes. En el texto titulado *Reducción de salvajes,* publicado por la Imprenta del trabajo en 1907, el político liberal Rafael Uribe Uribe (1859-1914) señalaba el desconocimiento que se tenía de las naciones indígenas que habitaban más de la mitad del territorio colombiano y la necesidad de conquistarlas con el fin de tomar posesión de la tierra y conseguir lo que él denominaba "trabajadores aclimatados". Su propuesta consistía en un método de reducción (una máquina de reducir indígenas) que requería de una colonia militar, un cuerpo de intérpretes y un misionero. De acuerdo con Uribe Uribe,

> quince años de práctica asidua é inteligente de este sistema [eran suficientes] para enrolar en la existencia social y económica del país todos nuestros indígenas y las grandes comarcas que habitan; y si eso no es un triunfo digno de nuestros hombres de Estado civiles y eclesiásticos, declaro no saber ya más de objetos nobles á qué dedicar las facultades con que los dotaron la Providencia y el pueblo.

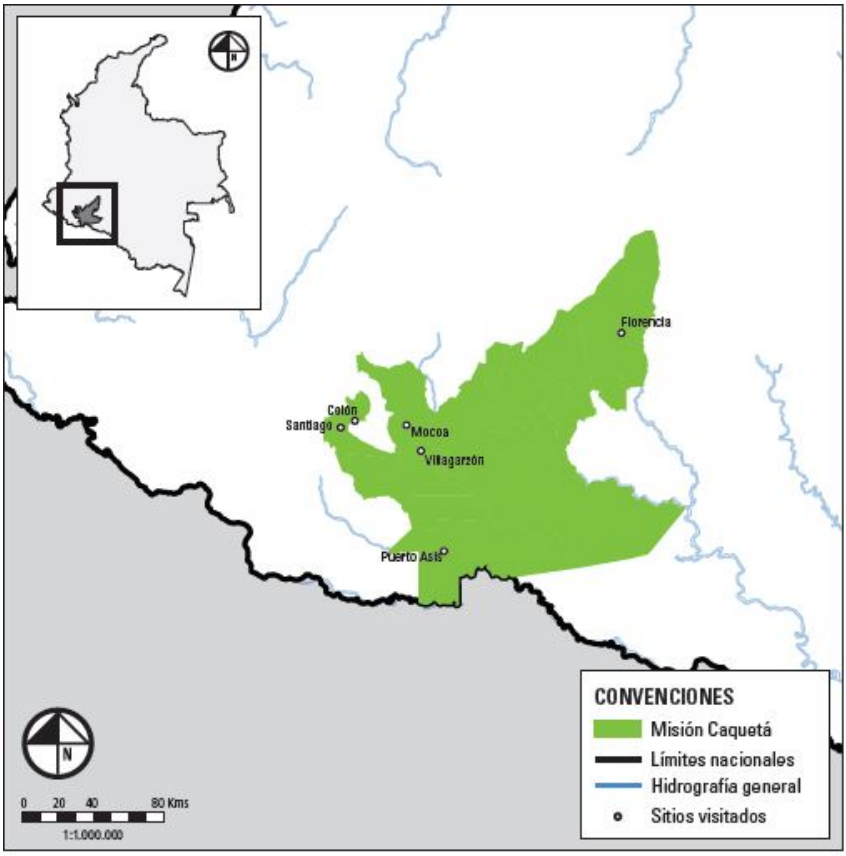
Más allá de la tendencia política y de las especificidades del modelo de intervención que proponía, los letrados de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX consideraron legítima y necesaria la intervención sobre los grupos indígenas que habitaban el territorio nacional con el fin de civilizarlos. Así la sociedad mayoritaria se aseguraba para sí misma un lugar en la historia y se hacía partícipe de lo que se consideraba como una gesta de civilización universal.

La relación entre representaciones y prácticas: los informes de misión sobre el Caquetá y el Putumayo

El Caquetá y el Putumayo —al igual que las demás regiones en las cuales se instauraron misiones en el territorio colombiano — eran, para el final del siglo XIX, zonas de frontera que estaban poco integradas a los circuitos burocráticos y de comercio del país (mapa 9). Estos territorios, que marcaban el tránsito entre los Andes y la Amazonía, habían sido también zonas de misión desde el periodo colonial, pero durante el siglo XIX el trabajo de las órdenes religiosas fue esporádico y solo hasta el final de la centuria, dadas las políticas gubernamentales expuestas en los capítulos anteriores, los capuchinos configurarían un proceso sistemático de misiones que se mantendría a lo largo de buena parte del siglo XX.

En el presente capítulo se analizarán los relatos de viaje y los informes de misión producidos por los frailes capuchinos durante el periodo, teniendo en cuenta tanto las representaciones sobre los habitantes de la región del Caquetá y del Putumayo que aparecen en ellos, como las prácticas que estaban relacionadas con tales representaciones. Para elaborar tal análisis se utilizó un grupo de impresos que circularon, en su mayoría, en forma de libros y revistas durante la primera década del siglo XX; principalmente, los escritos del fraile ecuatoriano Jacinto María De

Quito[409] y del vicario apostólico catalán Fidel de Montclar[410]. En el caso del primero se revisaron dos textos: la *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus güitotas,* editada por la Imprenta de la Luz en 1908[411] y la *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo,* que apareció en 1938, bajo el sello de la editorial Águila, y reunía documentos, escritos e imágenes referentes a la experiencia del autor en la región desde 1903[412]. En cuanto a Fidel de Montclar, se revisó la obra publicada por la editorial La Cruzada en 1911, titulada *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P. Capuchinos,* un informe que recoge diferentes escritos con el objetivo de presentar la labor de esta orden en la región[413].



MAPA 9. *MISIONES DEL CAQUETÁ, 1905*
FUENTE: REALIZADO POR CAMILO ANDRÉS CORREA AYRAM A PARTIR DE LOS INFORMES DE MISIÓN DE LOS PADRES CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO.

Además, se analizará el texto *Las Misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo,* publicación realizada en Bogotá por la Imprenta de La Cruzada en 1912. Dicha publicación pretendía inaugurar una revista "enderezada exclusivamente a dar a conocer las heroicas faenas de las misiones, ya para procurar recursos materiales y voces de aliento a los abnegados apóstoles, ya para dar cuenta al país de estorbos y adelantos de empresa tan benéfica"[414]. Se trataba, pues, de un impreso dedicado a la propaganda de las misiones, que estaba compuesto

por diferentes tipos de textos, entre los que se encontraban decretos, cartas, circulares e informes; además, se presentaba profusamente ilustrado con fotografías y acompañado de cuadros estadísticos, lo cual tenía como objetivo darle una mayor veracidad. El delegado apostólico de la época pretendía que fuera un espacio para

> [...] insertar elucubraciones de los misioneros tanto sobre los tres reinos de la naturaleza, como sobre la etnografía, filología y costumbres de las tribus salvajes, con agrado de cuantos se consagran a este linaje de estudios, y con incalculable provecho de la historia y de la ciencia.[415]

Los misioneros, al igual que los letrados y políticos nacionales que participaron en el *Papel Periódico Ilustrado* y en el museo, debían cumplir la función de hacer un aporte a la historia y a la ciencia a través de la exploración de aquellos territorios que estaban en los márgenes de la nación, en cuanto se consideraban por fuera de los límites del *mundo civilizado*. En este sentido, dicha publicación se acercaba a los objetivos del museo en tanto se convertía en un espacio de exhibición de unos pobladores considerados *otros* para la sociedad mayoritaria; pero en este caso la exhibición no estaba dada en términos objetuales, sino en términos narrativos y visuales, estaba asociada a prácticas directas de *civilización* ejercidas sobre poblaciones concretas y tenía unos fines propagandísticos.

La misión capuchina del Caquetá y Putumayo ha sido objeto de diferentes trabajos de investigación, entre los que cabe resaltar el de Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la Misión capuchina en el Putumayo*[416], realizado en los años ses-

enta; la reciente tesis doctoral de Augusto Gómez, *Putumayo: indios, misión, colonos y conflicto*[417], y el trabajo de grado de maestría de Misael Kuan, titulado "La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, [1]893-1929"[418]. En el caso de *Siervos de Dios y amos de indios,* se trata de una obra de denuncia en la que se presentaba la historia de la Misión Capuchina —desde finales del siglo XIX hasta el momento de publicación del libro— y de cómo esta llevó a cabo un proceso de apropiación del territorio y de control de los pobladores que terminó por someter el Valle del Sibundoy y las regiones aledañas a su autoridad. La tesis de Augusto Gómez recoge las denuncias planteadas por Bonilla, contextualizando la misión en un espacio territorial como el Putumayo y teniendo en cuenta la presencia de otros actores sociales como los colonos y los mismos indígenas, en una perspectiva de larga duración que también va de finales del XIX hasta los años sesenta del siglo XX. El trabajo de Misael Kuan estudia la presencia de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos en el Caquetá y Putumayo entre 1893 y 1929. Para tal fin divide el trabajo en tres grandes partes: en la primera plantea un panorama general sobre la forma como la región del Caquetá y Putumayo había sido explorada e incorporada marginalmente a través de las misiones y la economía extractiva; en la segunda estudia las características generales de la orden y la manera como se dio el inicio de la misión de estos frailes en la región, entre 1893 y 1905; en la última parte, da cuenta del proceso de creación de la Prefectura Apostólica y del desarrollo de las actividades misioneras entre 1905 y 1929.

Por su parte, la propuesta de análisis que se desarrolla en este capítulo apunta a contextualizar la labor de los frailes, tomando como referente de análisis la primera década del siglo XX y articulándola en el horizonte cultural y social en el que la idea de civilizar a los *otros* de la nación era un proyecto de la sociedad mayoritaria que, como se señaló en el capítulo seis, reforzaba el carácter de comunidad nacional que esta tenía para la época. Sin embargo, como se estudiará en las páginas que siguen, el proyecto de *civilización* de los indígenas no estuvo exento de conflicto debido a que las estrategias utilizadas por los misioneros fueron cuestionadas tempranamente, a la vez que el proceso de instauración de las misiones también ponía en juego tácticas de diferentes actores que desestabilizaban, desordenaban y daban giros inesperados al guion eclesial y estatal de evangelización y civilización.

LEVANTAR EL VELO DE LO DESCONOCIDO: LA REACTIVACIÓN DE LAS MISIONES EN LA REGIÓN AMAZÓNICA

De acuerdo con Jacinto María De Quito, los capuchinos empezaron a hacerse cargo de las misiones del sur del país en 1895, luego de que el entonces obispo de Pasto —Manuel José Caycedo— solicitó al custodio provincial de Ecuador y Colombia que mandara a algunos padres a visitar los pueblos indígenas de las riberas del Caquetá y del Putumayo. Los frailes, provenientes del recientemente creado convento de Tulcán[419], emprendieron la misión en aquellos territorios, los cuales se disgregaron en 1905 de la Diócesis de Pasto para dar paso a la creación de la Prefectu-

ra Apostólica del Caquetá a cargo de los capuchinos.

Como se había señalado anteriormente, la creación de misiones fue una de las estrategias planteadas por los estados nacionales para controlar y ejercer soberanía sobre los territorios amazónicos. Durante el mismo periodo (las últimas décadas del XIX y las primeras del XX), tanto en Ecuador como en Perú y Brasil[420] se pusieron en marcha proyectos similares. En el caso peruano, en 1898 se promulgó un decreto a través del cual se establecían nuevamente las misiones en el Amazonas con argumentos muy similares a los utilizados por los legisladores colombianos después del Concordato:

> Que las numerosas tribus que habitan en esta parte de la República se hallan en estado de barbarie, manteniendo inexplotada gran parte de aquella región, e impidiendo el establecimiento de pobladores civilizados con las industrias y mejoras consiguientes; que es deber del Gobierno procurar que se lleve la luz de la civilización y los beneficios del progreso humano a las más apartadas regiones del territorio nacional; y que la experiencia ha comprobado ser el medio más eficaz para obtener la reducción de los infieles y el conocimiento de la zona montañosa, el establecimiento de misiones evangélicas.[421]

Las representaciones entrecruzadas de la barbarie indígena, de unos territorios ricos e inexplorados y de una sociedad mayoritaria que tenía como obligación propagar la *civilización* y el progreso, se correspondían, también en este caso, con la puesta en marcha de la práctica misional sustentada, además, en la experiencia colonial como espacio legitimador de dicha práctica. Así los frailes agustinos, franciscanos y dominicos retornaron al Perú

fundando misiones en el territorio amazónico, las cuales estaban en el contexto institucional de tres nuevos vicariatos apostólicos. Como lo señala Pilar García Jordán: "los misioneros reaparecieron en la historia del Perú como *vanguardia civilizadora y punta de lanza* de la penetración del oriente amazónico con el objetivo explícito de *incorporar* la región al estado-nación en construcción"[422].

En el caso ecuatoriano, el proceso había empezado con anterioridad. Durante los periodos presidenciales de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 18691875), se intentó hacer efectiva la presencia estatal en las provincias orientales a través de misiones jesuitas. Sin embargo, tal como lo analiza Natalia Esvertit, factores como la escasez de recursos económicos y humanos, la oposición de los comerciantes y los grupos de poder local, así como la resistencia de los indígenas a la administración misional, dificultaron la consolidación del proyecto[423]. En 1884 se elaboró nuevamente una propuesta de leyes para la región de Oriente en la que se incluía como uno de los puntos centrales la promoción de las misiones; finalmente, en 1888, al iniciarse la administración del liberal Antonio Flores, el Ejecutivo solicitó a la Santa Sede la creación de cuatro vicariatos apostólicos en dicha zona, uno a cargo de los jesuitas, otro administrado por los dominicos, otro por los salesianos y uno más por los franciscanos[424].

La región amazónica, y particularmente la zona del Putumayo, tenía una débil presencia institucional por parte de los diferentes estados nacionales y en ella la *avanzada* de la sociedad mayoritaria la constituían, por una parte, los misioneros y por otra,

los colonos y comerciantes que habían empezado a llegar en medio del auge de la explotación cauchera. Esta última se va a constituir a lo largo de la primera década del siglo XX en uno de los ejes de la actividad regional —dadas las cuantiosas ganancias que significaba—, a la vez que en un factor central de conflicto y polémica, porque la explotación y tortura a la que fueron sometidos los grupos indígenas de la región se convirtió en un escándalo internacional que cuestionó profundamente el papel *civilizatorio* de los actores de la sociedad mayoritaria en estos *territorios marginales*[425].

La extracción de la preciada goma en la zona del Putumayo había ido creciendo desde finales del siglo XIX, por lo cual una cantidad considerable de colonos peruanos y colombianos se habían instalado en la selva *conquistando* a grupos indígenas que eran rápidamente puestos a su servicio. Los indígenas debían cumplir con una cuota de extracción y a cambio recibían comida, herramientas y armas; sin embargo la práctica del endeudamiento los convertía en esclavos, ya que no podían salir del círculo de préstamo y pago obligado, mientras que la intimidación por parte de capataces pasaba por la tortura y todo tipo de prácticas de violencia y terror.

La actividad extractiva tomó gran relevancia durante la primera década del siglo XX y para 1907 el cauchero peruano Julio César Arana había logrado convertirse en el principal exportador de la goma mediante el reclutamiento de los indios y la intimidación y desplazamiento de los caucheros menores, entre los que se encontraban varios colombianos. Esto le permitió empe-

zar con el proceso de internacionalización de su compañía con capital inglés, lo cual fortaleció la condición trasnacional del negocio. En el entramado de tal situación estalló un escándalo sobre las condiciones de vida y de trabajo de los indígenas dedicados a la explotación cauchera en el Putumayo. Como lo señala Michel Taussig, la revista londinense *Truth* publicó en 1909 una serie de artículos titulados "El paraíso del diablo: un Congo de propiedad británica". En ellos se describían las atrocidades cometidas por la compañía cauchera de los hermanos Arana y se cuestionaba la participación de capitales ingleses en el nuevo tipo de esclavismo que en ella se empleaba[426].

La comparación con el Congo aparece aquí, ya no en el registro de solemnidad y cruzada con el que se presentaba en la *Semana Religiosa de Popayán* al hacer referencia a las palabras que daba el rey Leopoldo de Bélgica a los misioneros que partían hacia esa región, sino en términos del horror que la expansión capitalista producía en los territorios coloniales (ya se tratara de los colonialismos de ultramar o de los colonialismos internos), y, sin embargo, los dos registros corresponden a un mismo proceso, el del intento de occidente por dominar los territorios y las personas con el fin de incorporarlos a sus lógicas comerciales y de civilización. Por tal razón no resulta extraño que el informe de Jacinto María De Quito sea el resultado de un viaje en el cual las historias de la evangelización y de la extracción cauchera se entrecruzan con los intentos de los Estados de tomar posesión sobre espacios fronterizos como el que representaba buena parte de la cuenca amazónica.

El fraile empezó su viaje en agosto de 1905, junto con el general Pablo J. Monroy y sus soldados. El general había solicitado la compañía de los misioneros para el recorrido que iban a emprender con el fin de verificar las denuncias que los colonos colombianos hacían sobre la incursión de los caucheros peruanos en el territorio nacional. La narración que el autor hace del viaje configura la imagen de un territorio peligroso en el que la fuerza de la naturaleza deja ver el poder y la grandeza de Dios a la vez que el sacrificio que implica, para el hombre *civilizado,* adentrarse en los desiertos y soledades:

> [...] nuestro ministerio, máxime en este Territorio, exige grandes sacrificios y no pocos martirios. Todo aquí le es á uno adverso: los climas, la infinidad de plagas, los dialectos y diversidad de costumbres de los indios; la bravura de unos, la ingratitud de otros y el odio de no pocos; la escasez de víveres por una parte, la falta de caminos por otra y de muchas otras cosas.[427]

La idea de sacrificio y martirio era asociada, una vez más, con un territorio y unos pobladores representados en clave de distancia: padecer el clima y las plagas resultaba equiparable con soportar otros dialectos y otras costumbres que se convertían en sinónimo de bravura, ingratitud y odio. La representación sobre el otro y el medio selvático configuraban un espacio de extrañeza y de temor que confluía con las ideas y los sentimientos sobre la barbarie y, particularmente, sobre el canibalismo, lo cual hacía irreconciliable la distancia entre los blancos y los indios.

Jacinto De Quito se asombraba frente a la falta de higiene y de vestido de los indios, pero le llamaba particularmente la atención

su voracidad y señalaba que no se privaban de ninguna clase de alimentos, ni siquiera de la carne humana. A esta práctica y a la de la guerra atribuía una de las causas principales del descenso de la población indígena en los últimos años:

> En estos últimos diez años han tenido muchísimas; así entre las tribus enemigas, como con los blancos, de quienes pretendieron liberarse. Y como el fin de las guerras entre ellos es para comerse al vencido, y vencidos son regularmente los ancianos y niños que no pueden correr en las retiradas, síguese que con éstos y los que mueren envenenados por las flechas, son muchos los que desaparecen del teatro de la vida.[428]

El canibalismo reaparecía así como una matriz de las representaciones sobre los indígenas selváticos, sus intentos de liberarse de los blancos o sus conflictos internos pasaban a un segundo plano frente a la fuerza que tenía la barbarie simbolizada en el acto de comerse a los vencidos así estos fueran ancianos o niños. La barbarie del caníbal ocupaba el escenario central de la narración y la opresión del blanco era apenas una anécdota secundaria que se entrelazaba con el tema de la guerra. En este sentido, el blanco, más que el opresor o el portador de la civilización, era una víctima que terminaba por ser devorada por la selva y por el caníbal. Como lo señala Taussig:

> Cualquiera que sea su significación para los indios, para la cultura colonial el canibalismo era un símbolo flexible para construir la realidad, el pie de foto sin el cual significantes en vuelo flotaban por el espacio, como otros tantos miembros y órganos separados de un cuerpo. El canibalismo resumía todo lo que era percibido como grotescamente diferente sobre los indios, y también le suministraba a los colonizadores la alegoría de la co-

> lonización misma. Al condenar el canibalismo los colonizadores establecían con él una profunda complicidad. Aquí no se trataba a la alteridad con una simple negación, con un rechazo rápido.[429]

Una complicidad que tenía que ver con el temor y también con la legitimidad del terror: el canibalismo desplegaba un repertorio de miedos que era actualizado cada vez. De acuerdo con Jacinto De Quito y con otros viajeros de su tiempo, el significado de la selva estaba dado por el temor, un temor que se cristalizaba en el miedo a ser devorado por sus habitantes en medio de rituales que evocaban pesadillas de tambores legendarios y que ubicaba por fuera del tiempo cronológico a todos aquellos pobladores de la selva que eran equiparados a las fieras. La manera como se les atribuía un sentimiento de odio hacia los blancos e incluso hacia la humanidad parecía algo eterno que solo podría ser transformado por la presencia continua de los misioneros. Eran estos últimos los encargados de levantar el velo que permitía despertar de la pesadilla, aunque en el proceso tuvieran que evocarla una y otra vez intentando conjurarla.

Al pasar de la parte introductoria de su escrito hacia el capítulo en el que empieza la descripción de las costumbres de las tribus huitotas, Jacinto De Quito afirmaba:

> Como ve, V. R.., todo este capítulo no ha sido sino como un preámbulo, ó la puerta por la que lo introduciré para que vea muchísimas otras cosas; y en él no he hecho sino levantar una parte del velo, y mostrarle una pequeña parte del cuadro, que ahora, en los siguientes capítulos, lo verá con alguna detención.[430]

De lo que se trataba era de levantar el velo de lo desconocido, de mostrar un cuadro, primero en su generalidad y luego en sus detalles: una representación que se iba completando a través de la narración y que daba presencia a un mundo que se percibía como no revelado. El fraile narraba el inicio del viaje haciendo referencia a las costumbres y usos de las tribus que visitaba, a la manera como se daban sus relaciones familiares, a las características de sus casas, a sus creencias y al tipo de vestidos que usaban. Tales descripciones eran sintetizadas en la idea de que su modo de vivir en poco se diferenciaba del de las fieras y que solo la presencia de los misioneros haría posible salir del sueño para construir una realidad que pudiera ser habitada por el hombre blanco. El fraile describía así el despertar de la pesadilla que se haría posible con la llegada de las misiones:

> ya no tendrá el viajero, cuando penetre en estas selvas, aquel miedo pánico de quien es asechado por una partida de indios que, en todas partes le ponen celadas, y el rato menos pensado recibe una lluvia de flechas; ya no verá feroz y airado el rostro de su hermano; ya, en su casa, podrá dormir sin sobresalto y sin centinela que le guarde; sus ojos no verán cráneos, muelas ni otros trofeos humanos pendientes de las puertas y sobre las agudas picas de *chonta;* no se repetirán las horribles matanzas de blancos, de indios, de los hijos con los padres; ni el mismo salvaje convocará con su *manguaré* (tambor) á las demás tribus para festejar sus victorias, bailando alrededor de la víctima, y luego sentarse á la luz del fuego para devorar su carne y así contemplar el eterno odio que tienen á su adversario.[431]

Las celadas, las flechas, el rostro feroz, los cráneos y muelas sobre las puertas, los tambores, los bailes y la hoguera configura-

ban las imágenes que atormentaban al blanco y que eran asociadas con la violencia sintetizada en las matanzas y el canibalismo. Las visiones reiteradas de estos rituales caníbales de la selva —presentadas una y otra vez en relatos e imágenes hasta nuestro presente— daban forma a la experiencia del viaje y prefiguraban todo encuentro de manera que la oposición se exacerbaba. Los artefactos indígenas exhibidos en el museo como antigüedades no representaban mayor desafío, solo extrañeza y la necesidad de una taxonomía que mostrara la distancia espacial y temporal. Las travesías por montañas, desiertos, llanuras y ríos proponían encuentros inquietantes que terminaban por ser domesticados a través de la narrativa de los grados de civilización; pero en la selva la experiencia del encuentro aterraba y cada cual volvía a un lado de la oposición cerrando los intersticios de las fronteras: ya no había notables y campesinos o niños ricos y pobres u hombres virtuosos y delincuentes. La narración que hacía el fraile sobre la selva volvía a una dicotomía inicial que borraba el paso del tiempo y el cambio de los regímenes políticos, de nuevo se retomaba un tiempo inaugural en el que no había sino blancos e indios, sin puntos intermedios. En la selva, y ante el temor del canibalismo, los colonos eran blancos (fueran mestizos, negros, virtuosos, maleantes, ricos o pobres) y los indios eran su opuesto. Los blancos, sin importar si eran o no ciudadanos o letrados, eran distintos, identificadles, *civilizados;* los indios eran *bárbaros* y caníbales.

En el contexto de la experiencia selvática, las taxonomías intermedias se diluyen y solo queda la inicial que retorna a la narrativa de la Conquista, la figura de Colón es la que vuelve (y ya

no hay ni Bolívar, ni Santander, ni Padilla, ni Poli- carpa) y con él la de los frailes que lo acompañaron y quienes, representados por los frailes del presente, parecerían ser los únicos capaces de abrir la cerradura para desplegar de nuevo el tiempo del Estado nacional y su historia. Porque, de acuerdo con Jacinto De Quito, eran ellos los únicos a los que el indio no se atrevía a comer debido al respeto y temor que les tenían; en ellos reconocían algo sobrehumano, les daban el nombre de Jusiñamuy. En este sentido, el fraile señalaba que al preguntarle a un indio —que era reconocido por haber matado blancos— por qué los güitotos no se habían comido a ninguno de los jusiñamuyes que habían venido a visitarlos, este respondió sonriendo: "Al Jusiñamuy no se puede comer, porque si se le mata, todos los indios se mueren"[432].

El temor era, en el relato del fraile, el sentimiento que mediaba la relación entre los blancos y los indios, temor de unos a ser devorados en rituales caníbales y temor de los otros a ser exterminados. Lo que sorprende es que ese temor se actualizaba una y otra vez en diferentes partes del relato, e incluso el fraile narra cómo pidió a un grupo de indígenas que "repitieran en nuestra presencia alguna de las muchas diabólicas ceremonias que acostumbran practicar alrededor de la víctima humana, antes de matarla y comérsela":

> Santiago y algunos indios más nos complacieron; y al efecto, empuñando las horribles macanas de *chonta,* comenzaron á dar saltos; unas veces para adelante y otras para atrás; luégo, blandiéndolas por el aire, cantaban y hacían tántos visajes y movimientos con rostro enfurecido, que muy pronto se me quitó la curiosidad de ver esas cosas; pues parecía ser

> preparativos para devorar á los presentes, y no el remedo de lo que habían efectuado, no una, sino quizá muchas veces.[433]

La simulación del ritual ratificaba su existencia y evocaba el temor: aunque solo se trataba de una representación, de un remedo, era interpretada como testimonio de algo ocurrido de manera reiterada. El baile, la música, los rostros *enfurecidos* enfatizaban la representación del canibalismo que aterraba y producía reacciones desmedidas y también aterradoras, pero explicadas desde la provocación del caníbal y la necesidad de exterminar tal práctica. Taussig recoge en su texto un fragmento del *Memorándum de viaje (Regiones amazónicas),* elaborado por Joaquín Rocha en 1905, en el que se narra la historia del cauchero Crisóstomo Hernández, quien al oír que un grupo de huitotos practicaba el canibalismo "resolvió ejecutarlos por este crimen y los decapitó a todos, incluidos niños de pecho"[434]. De Quito, por su parte, narra el crimen de una indígena cometido por los caucheros de una manera tan brutal que "horripila sólo el recordarlo"[435]; como lo señala lúcidamente Taussig,

> Lo decisivo aquí era la inscripción de una mitología en el cuerpo indio, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo indio. "En los 'excesos' de la tortura", escribe gnómicamente Foucault, "está invertida toda una economía del poder". No existen los excesos.[436]

La civilización del blanco, su cuerpo y su alma, eran devorados por la selva, y por esa razón se explicaba que en este contexto actuara de forma brutal y bárbara. Su obsesión por el caníbal

lo llevaba a cometer actos aterradores, ya fueran masacres o crueles asesinatos producidos tanto en el Putumayo como en las zonas de los Llanos Orientales, donde Calazans Vela también relataba las cacerías de indígenas por parte de los blancos. Parecía que al torturar al indio, al exterminarlo con crueldad, los autodenominados civilizados intentaban acabar con lo que no aceptaban de sí mismos, con el temor que les producía su propio salvajismo, ese que la civilización pretendía controlar y ocultar, pero que al fin de cuentas les era también constitutivo. Por su parte, la barbarie de los blancos inmersos en la selva también exacerbaba los enfrentamientos: De Quito analizaba que "si en la actualidad, muchos de los indios se han vuelto fieras por su crueldad, es debido al mal trato que les han dado algunos comerciantes"[437].

Ahora bien, el relato de Jacinto De Quito abría horizontes que hacían viable el proyecto misionero: no todos los blancos sucumbían a la barbarie ni todos los indios eran irredimibles. En el texto del capuchino se señala el caso de algunos blancos que eran buenos con los indios, como el colono Braulio Cuéllar, quien "aprovechándose del cariño que le tienen multitud de salvajes, les enseña los rudimentos de nuestra santa Religión, y evita, cuanto está de su parte, que se maten entre ellos"[438], y de algunos indios que respetaban a los blancos, como el cacique de los Yauyanes, que "es muy querido de los blancos y les sabe corresponder, cualidad no ordinaria entre esta gente. Del afecto que tiene á los blancos y de su natural viveza, le proviene un loco deseo de que alguno de sus hijos aprenda á leer y escribir"[439].

También los encuentros eran posibles y, de acuerdo con el

fraile, más aún con la intervención de la religión y de los misioneros, quienes se autorrepresen- taban como sujetos respetados tanto por los blancos como por los indios. De Quito, al igual que los frailes cuyos escritos se han revisado hasta ahora, acentúa en la narración el buen recibimiento que le dieron los diferentes grupos indígenas, que lo respetaban y se alegraban con su visita. En la representación del fraile, los misioneros eran la parte compasiva de la civilización; los caucheros inspiraban miedo, mientras que los misioneros se mostraban accesibles, sin embargo, las dos partes eran necesarias. Refiriéndose a la relación de uno de los caucheros (el señor Losada) con sus dependientes, De Quito señala:

> Comprendí que los indios tenían mucho miedo á aquel señor, porque á sus gritos y amenazas pronto se reunieron y nosotros tuvimos la oportunidad de mostrarnos accesibles y darles á conocer nuestro amor y compasión hacia ellos.[440]

La mediación del cauchero, a través de su presencia intimidante, era fundamental para lograr la congregación de los indígenas, la cual posibilitaba su posterior evangelización. La historia de las misiones capuchinas está, pues, ligada a la cruenta memoria de las caucherías en cuanto fueron estas las que abrieron el camino de la *civilización* en la selva y las que exacerbaron las disputas territoriales entre Perú y Colombia, y entre los colonos de uno y otro país, de modo que convirtieron al Putumayo en un espacio estratégico y, por tanto, necesitado de la acción evangelizadora, que se pensaba como una práctica de control y asimilación. En el texto de la "Institución de las juntas para las Misiones en Bogotá

y las demás diócesis" se reiteran los objetivos de las misiones, que dan cuenta de tal relación:

> Es, por tanto, de imperiosa necesidad, esmerarse en activar la catequización de esos infelices compatriotas. ¿Podráse festejar la independencia política sin una mirada compasiva a la esclavitud moral de esos hermanos? ¿Sin esfuerzos para llamarlos a la libertad de Jesucristo?
>
> Su entrada en el hogar colombiano será acontecimiento no solo religioso sino civil, que aportará millares de brazos al trabajo nacional para facilitar la solución del apremiante problema económico.[441]

Las misiones estaban pensadas como estrategia evangelizadora a la vez que como forma de incorporación de los indígenas para que fueran mano de obra que posibilitara solucionar los problemas económicos de la nación. En medio de la celebración del centenario de la Independencia, y como una continuación de esta, se pretendía liberar de la esclavitud moral a los indígenas, traerlos al hogar colombiano y convertirlos en brazos de trabajo. Era esto último lo que la explotación cauchera requería dada la escasez de mano de obra en la región y la necesidad de obligar a los indígenas a la extracción de la preciada goma. Los proyectos de colonización eran precarios y, como lo explica Taussig, la extracción de los productos de las selvas tropicales implicaba la utilización de un contingente humano que se suponía capaz de sobrevivir en las selvas dadas sus condiciones físicas. En su libro recoge las palabras de Harold Hamel Smith:

> si no se hace algo muy pronto los continentes "blancos" pronto estarán implorando alimentos para sus hogares y materias primas para sus fá-

> bricas, pero clamarán en vano, ya que estando totalmente inadaptados para soportar la vida de trabajo bajo el sol tropical, la que les cupo en suerte a los pueblos de razas oscuras, no tenemos a nadie que ocupe el lugar de éstos, los que pronto desaparecerán prácticamente de la faz de la tierra si no se toman medidas para conservar lo que tenemos y para aumentar su cuantía. Lo asombroso es que una destrucción tan irresponsable de éstos, el más valioso de los "productos" tropicales, haya sido tolerada durante tanto tiempo.[442]

Los pueblos de *razas oscuras* eran considerados por algunos europeos como la fuerza de trabajo que alimentaría la creciente demanda de los *continentes blancos* y por tal razón parecían un sinsentido las matanzas llevadas a cabo por los caucheros y una necesidad la conservación de tales *productos tropicales*. El escándalo del Putumayo de 1909 también había reforzado la imagen de barbarie, construida en buena medida por los anglosajones, con respecto a la raza latina, esa de la que tanto se enorgullecían Caro y Carrasquilla. El mismo Taussig cita el texto de Charles Reginal Enock:

> Como se ha visto en el Putumayo, y en diversas ocasiones ha sucedido en otras partes, los indios han sido ultrajados, torturados y asesinados por motivos frívolos o para divertirse. Así se les dispara a los indios por deporte, para hacerlos correr, o como un ejercicio de tiro al blanco, y los queman al rociarlos con petróleo y les prenden fuego para completar su agonía. Esta afición a infligir tormentos por deporte es un curioso atributo psíquico de la raza hispana.[443]

Las representaciones esencializadas del *otro* convertían a todos los descendientes de la raza hispana en bárbaros que mataban a

los indígenas por diversión, tal como lo habían hecho los conquistadores, si se atiende a la leyenda negra. Irónicamente, los anglosajones se presentaban a sí mismos como los jueces que podían dar solución a la situación a través de un imperialismo que conservara los *recursos naturales* para la sobrevivencia de los continentes blancos, ironía que podría contrastarse con las características de sus avanzadas imperiales en Asia, África o el Caribe. Por su parte, los indígenas selváticos eran convertidos en un precioso recurso que había que proteger.

Los misioneros cumplirían, de alguna manera, la doble función de conservarlos en calidad de recurso y de civilizarlos para lograr su asimilación como mano de obra. Ahora bien, la encíclica papal *Lacrimabili Statu* emitida el 7 de junio de 1912, mostraba la preocupación de la Santa Sede por las noticias que llegaban del Putumayo e invocaba la presencia de los misioneros como medio para detener las atrocidades cometidas contra los indígenas, ya no explicadas por el carácter de la raza hispana sino por las características de la selva y la lejanía de la civilización:

> Porque, ¿no será el colmo de la barbarie y de la crueldad el que, por fútiles motivos casi siempre, y no raras veces por mero instinto de ferocidad, azoten a los indígenas con hierros candentes, o los asalten y aprisionen para asesinarlos por centenas o millares, o les devasten sus caseríos y aldeas y los pasen luego a cuchillo, de modo que en pocos años, según se nos ha dicho, han quedado casi extinguidas algunas tribus? Mucho vale ciertamente la codicia del lucro para endurecer los ánimos, y no poco contribuyen a esto mismo aun el clima y el sitio de las comarcas. Ahora bien: por demorar aquellas regiones en las zonas cálidas, en donde se em-

> bota el vigor del espíritu y como que flaquea la virtud; por hallarse tan lejos de los auxilios de la religión, de la vigilancia de la República y aisladas de la vida civil, fácilmente acaece que las gentes que allá llegan, si no son de costumbres depravadas, en breve comienzan a pervertirse y después, rotos los vínculos del derecho y del deber, se entregan desenfrenadamente a los vicios. Ni se detienen siquiera ante la delicadeza de la edad o el sexo: da vergüenza mencionar las torpezas y delitos perpetrados en la adquisición y tráfico de mujeres y de niños, pues á semejantes crímenes les van muy en zaga los últimos excesos de la corrupción pagana.[444]

Las torturas parecían explicarse por la codicia pero también por el clima y la situación de la región. El calor se convertía en una condición para que la virtud flaqueara, al igual que la distancia de la Iglesia y del Estado era comprendida como una situación propicia para la perversión de las costumbres y el afloramiento de los instintos. Parecía que al llegar al Putumayo los hombres se convertían nuevamente en paganos que no respetaban ningún tipo de moral. Montclar señalaba que los caucheros blancos se comportaban como hombres sin entrañas, como verdaderas fieras humanas, y que solo la presencia del misionero restituiría el orden, suponiendo que su entereza de espíritu le permitía estar por encima de las circunstancias e incluso del clima. Entre el escrito de De Quito (publicado en 1908) y el de Montclar de 1910, hay un cambio de tono con relación a la denuncia de las torturas cometidas por los caucheros. Parecería que el escándalo de 1909 había puesto los ojos sobre todos aquellos representantes de la civilización en la región y era necesario tomar una mayor distancia frente a los caucheros para

ratificar la pertinencia de la labor misional. La pregunta que surge es si las misiones superarían tales obstáculos o por lo menos supondrían cierto restablecimiento del orden para controlar los excesos cometidos por el hombre blanco en medio de la selva y, a la vez, para garantizar la conversión del indígena en mano de obra sin la imperiosa necesidad del terror.

"Aquí por estos montes que hay tantos caminos": algunas confrontaciones al guion misional

Ahora bien, las misiones estaban atravesadas también por el terror y por el temor en cuanto hacían parte del proceso de incursión en las regiones selváticas y sus prácticas estaban entrelazadas con las representaciones del canibalismo y de la productividad capitalista que hasta aquí se han discutido. Si bien utilizaban otras estrategias de civilización, en algunas ocasiones también usaban el poder de atemorizar al otro: incluso el mismo De Quito relataba que en una ocasión, frente a un cacique que no quería dejarse bautizar esgrimiendo toda clase de argumentos, el único recurso que tuvo fue levantar la voz, mudar el semblante y decir en tono amenazante: "Debes saber que es Dios el que nos ha mandado á estos lugares para que bautizáramos; y tú, desobedeciéndonos á nosotros desobedeces al mismo Dios; por lo cual está enojado"[445].

El uso del temor como estrategia de convencimiento (que retomaremos más adelante) muestra la contingencia de los argumentos empleados por el fraile a la hora de intentar convencer al cacique de la verdad que él se atribuía. Las respuestas juguetonas

del cacique permiten imaginar el amplio repertorio de argumentos utilizados por este, los cuales desestabilizaban la idea de una verdad única y revelada:

> ¿Quieres ver a Dios? hice esta pregunta persuadido de que me contestaría de un modo afirmativo, y yo á la vez poder añadir, que si no se bautizaba no podía verlo. Mas la respuesta desconcertó por completo mi plan; porque sin ningún ambaje dijo: "¡Eso sí que está trabajoso! ¡Muy lejos! ¡Nunca llegaré! Supuso, pues, el pobrecito, que para ver á Dios era necesario tomar una canoa y navegar aguas arriba. Esto comprendí que quiso decir cuando se explicaba por señas, al mismo tiempo que nos mostraba el río.
>
> Después de lo dicho, pasó entre los dos una especie de diálogo; porque el indio para todo tenía dudas y objeciones. Díjele pues:
>
> —Hijo mío, á Dios se ve después de que uno ha muerto.
>
> —Yo no quiero morir.
>
> —También tus mayores no quisieron y no obstante se murieron.
>
> —Después de muerto nada me importa ver ó no a Dios (No creía en la inmortalidad del alma).
>
> —Nosotros, hijo, no somos como los monos, loros y peces, para quienes con la muerte se acaba todo. Tenemos una cosa, dentro del cuerpo, que se llama alma, y ésta nunca muere; y si es bautizada irá al cielo cuando haya muerto el cuerpo.
>
> —Yo me he de ir al cielo.
>
> —Si no te dejas bautizar, no: y aunque no quieras, irás al lugar de tormentos. (Tienen los Güitotos idea bastante clara de un lugar de premio y otro de castigo).
>
> —No soy tan tonto, añadió, para irme á perder á ese lugar de tormen-

tos.

—Si no fueres bautizado te perderías de ese camino que lleva al cielo, y ¿entonces?…

Después de una risotada añadió:

—Aquí en estos montes que hay tántos caminos y yo que ando de noche no me pierdo; ¿y me voy a perder allá que, como me dijiste, hay solo dos caminos?[446]

La forma como está constituida la narración de este diálogo, la manera como la oralidad es convertida en escritura, muestra la superposición de voces y entre paréntesis las ideas que intentan encaminar el sentido de la narración: cuando escribe "no creían en la inmortalidad del alma", De Quito explica a sus lectores la distancia entre el catolicismo y las creencias que los indígenas tenían; la expresión "Tienen los Güitotos idea bastante clara de un lugar de premio y otro de castigo" muestra que, en todo caso, era posible enseñarles la doctrina cristiana, pues tenían referentes similares, por ejemplo, un lugar de premio que se podía comparar con el cielo y uno de castigo asimilable al infierno. Por su parte, al llamar al cacique "pobrecito" le quitaba validez a sus argumentos, lo infantilizaba y lo trataba como alguien ingenuo y hasta torpe.

Con todo, el diálogo que el fraile presenta hace visible la inteligencia y la agencia burlona del cacique frente a una doctrina que se atribuía a sí misma la verdad sobre lo humano y lo divino. Las nociones de la vida y la muerte estaban atravesadas por referentes distintos que daban cuenta de su localidad y su historici-

dad. Las respuestas del cacique eran inesperadas para el fraile, desajustaban su argumentación, lo incomodaban. Por ejemplo, para el primero, alcanzar la divinidad no era algo mediado por una metáfora de temporalidad, sino por una de espacialidad, por tanto tenía la certeza de no perderse, de su capacidad de distinguir los caminos en una elección que parecía mucho más sencilla que la que la cotidianidad de la selva implicaba.

La agencia de los indígenas frente a los misioneros también está presente en el escrito del fraile cuando hace referencia a la dificultad que tenían al tratar con los brujos de las diferentes comunidades. Los representan como "una mala ralea que abunda entre los grupos indígenas" y atribuyen su poder a que son temidos por todos y a que mantienen explícito pacto con el diablo. Afirma, además, que viven del trabajo de los otros, pues les hacen creer que adivinan todo, que tienen poder sobre los elementos y que pueden vengarse de sus enemigos. De Quito presenta la disputa por el poder entre los misioneros y los brujos en las preguntas que Ifé (el cacique de la tribu de los yauyanes) les hacía a estos últimos:

> ¿Acaso vosotros, les decía Ifé, tenéis mayor conocimiento y poder que estos Jusiña- muyes (dioses) (señalándonos á nosotros), que dicen cómo el Bautismo no mata, sino que lleva al cielo? Y los viejos unánimes, dijeron: "Sí, sí; podemos y sabemos más que éstos". En seguida tomó la palabra uno de nuestros intérpretes, y les repuso que ellos eran unos ignorantes y que debían obedecer la voz del sacerdote, por ser enviado de Dios. Entonces los *brujos,* sin querer confesar su inferioridad, añadieron: "Estos Jusiñamuyes no pueden lo que nosotros podemos: nosotros, cuando nos da la

> gana, hacemos llover; hacemos caer fuego del cielo, y si queremos que caigan rayos, los rayos caerán en esta misma hora.[447]

Las disputas se daban en términos de poder y saber; la prosa del misionero le asignaba de entrada a los brujos una posición de inferioridad a la vez que los identificaba con el mal y los acusaba de mantener un pacto con el demonio que les permitía manejar los elementos de la naturaleza. La referencia a tal pacto despojaba a los grupos de cualquier tipo de conocimiento sobre las cualidades curativas de las plantas de la región y señalaba que su poder radicaba en tal pacto en cuanto eran pocas las nociones que tenían de la virtud de los árboles, bejucos y otras plantas del monte, y que por tal razón no hacían uso de ellas sino de los medicamentos de botica que les ofrecían los comerciantes.

Estrategias de misión y tácticas de resistencia en el valle del Sibundoy

La representación que hacía De Quito sobre los indígenas de la selva tenía como uno de sus referentes la diferenciación entre estos y los del valle del Sibundoy en cuanto señalaba que los primeros no eran aferrados a sus costumbres como los sibundoyes, lo cual facilitaba la incorporación de prácticas evangelizadoras como las del bautismo y el matrimonio. De acuerdo con tal representación, parecía que el proceso de evangelización de los huitotos y demás grupos de la selva sería más expedito que el que se había llevado a cabo con los sibundoyes. La comparación entre unos y otros se mantiene en varios apartados de la relación de viaje y permite visualizar nuevamente que, en la cotidianidad del encuentro, aquellos que eran señalados con el signo general

de la otredad empezaban a diferenciarse de acuerdo con sus costumbres y con sus características particulares. Ahora bien, sorprende que a pesar de la representación del salvajismo de los indios selváticos, al final los misioneros terminen señalando que es más fácil evangelizarlos a ellos. También llama la atención que los sibundoyes fueran por excelencia el referente de comparación, puesto que el vicariato apostólico que los capuchinos manejaban tenía como espacios centrales los pueblos de Santiago, San Andrés, Sibundoy y San Francisco.

En el impreso ilustrado *Las Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo,* Montclar hace referencia a la terquedad de los sibundoyes y a la dificultad de transformar sus costumbres dado que, según él, estaban tenazmente aferrados a ellas:

> La rehabilitación completa de una raza no se consigue fácilmente, sino apoderándose de la niñez. Tan aferrados estaban á sus ridiculas y salvajes costumbres los indios del Caquetá, sobre todo los de Valle del Sibundoy, que era punto menos que imposible arrancarles sus inveterados hábitos. La suprema razón que alegaban para desechar cualquier cosa que les imponía, era: *no hay costumbre*. Se oponían tenazmente á cualquier innovación por favorable que se les presentase. La terquedad de los indios era para desesperar á los Misioneros y apurar la paciencia del más flemático. ¿Qué hacer en esas circunstancias? atraer a los niños por todos los medios imaginables para formar una nueva generación.[448]

La estrecha relación entre representaciones y prácticas es aquí tematizada. La representación de las costumbres de los sibundoyes como ridículas y salvajes legitimaba la necesidad de transformarlas por unas que fueran sensatas y civilizadas. Desde la

perspectiva del fraile, tal transformación solo se hacía posible en tanto se implementaran estrategias para atraer a las nuevas generaciones, ya que los mayores se aferraban con terquedad a sus costumbres. Las estrategias de civilización se enfrentaban, pues, a tácticas locales que las desarticulaban.

La creación de institutos de enseñanza, así como la escolarización de los niños y niñas, se convirtió en una de las prácticas centrales en el pretendido proceso de civilización. Los capuchinos fundaron en un principio tres escuelas primarias a cargo de la misión: la del Niño Jesús para niños indígenas del Sibundoy, la de la Virgen María para los niños indígenas de Santiago y la escuela del Sagrado Corazón de Jesús para niños indígenas de Mocoa. Buscaron, además, el apoyo de las madres franciscanas, que llegaron a la región el 25 de octubre de 1905 para encargarse de la educación de las niñas, y de los hermanos maristas que empezaron su labor en Santiago en 1910. Para 1911 cada una de estas órdenes estaba a cargo de seis escuelas en la zona y en total existían veintitrés escuelas con cerca de mil doscientos niños, de acuerdo con la información recogida en *Las Misiones en Colombia*.

La estrategia de trabajar directamente con los niños para llevar a cabo procesos considerados como de civilización era bastante socorrida en la época. De acuerdo con Mónica Quijada, en Argentina se privilegió la escolarización de los niños como práctica de asimilación, y en la legislación colombiana sobre las misiones se les dio a los prefectos apostólicos la facultad de crear y dirigir los centros de enseñanza pública de los territorios que estaban bajo su jurisdicción.

Sin embargo, en los textos de De Quito y de Montclar están presentes las dificultades que tuvieron en la escolarización de los niños indígenas en cuanto las comunidades no estaban de acuerdo con dicha práctica y se enfrentaban tenazmente a ella. Por ejemplo, Jacinto De Quito relata que la escuela del Niño Jesús había abierto en 1899 con un solo alumno, al mes se había convencido a otro y a los tres meses tenía 12 estudiantes. Igualmente, Montclar declara que tenían que ir a *cazar* niños y llevarlos a la choza del misionero. En el valle del Sibundoy se ingeniaban todo tipo de tácticas para esconder a los niños por la "repugnancia que tenían al principio de mandar sus hijos a la escuela": los encaramaban en los árboles, los vestían de niñas y hasta fingían enfermedades con tal de evadir la escolarización. Y no era para menos, porque las estrategias para transformar a las nuevas generaciones a través de la escuela tenían como ideal un rápido proceso de desarticulación de las comunidades. De acuerdo con Montclar,

> Las escuelas entre aquellos indígenas son un medio poderosísimo para reunir todos los niños en centros poblados, y formar rápidamente nuevas generaciones totalmente distintas de las que hasta ahora han habitado en aquellas selvas.
>
> Niños que hace poco no se distinguían exteriormente de las bestias, y que tenían aversión innata á los blancos, viven ahora gozosos en el pueblo, juegan y se divierten con sus compañeros, y van dejando insensiblemente sus instintos salvajes. En sus corazones, que parecían insensibles á todo sentimiento delicado, se despiertan ya nobles aspiraciones. Por medio del canto suavizamos sus costumbres, y con la agricultura procuramos crear-

les afición á la propiedad.[449]

A la hora de legitimar las prácticas de civilización, las representaciones se exacerban: antes del proceso de escolarización los niños indígenas son representados como bestias con instintos salvajes que tenían una aversión innata a los blancos. De acuerdo con tal concepto, parecía que las comunidades del Caquetá y Putumayo no tenían cultura, sino algo anterior a ella cercano a la naturaleza; por el contrario, después de pasar por la escuela tenían la capacidad de vivir en poblados, en comunidad, con sentimientos delicados y aspiraciones en vez de instintos. En concreto, las prácticas del canto y la agricultura parecían ser dos de las estrategias más socorridas ya que una suavizaba las costumbres (que se suponían rudas) y la otra creaba afición a la propiedad, es decir, los insertaba en el orden del capitalismo.

En las fotografías que hacen parte de *Las Misiones en Colombia* el tema de las escuelas es reiterado. Se presentan una y otra vez a los grupos de niños y niñas indígenas de los diferentes planteles educativos, acompañados por los misioneros (imágenes 54, 55 y 56). La mayoría de las veces, los niños aparecen en grupos, con trajes propios de sus comunidades aunque con cierta uniformidad en su presentación, ordenados de forma calculada, en filas escalonadas en las que cada cual ocupa su lugar; al fondo, las instalaciones de la escuela (ya sea esta una edificación o una choza) y en el centro o al costado, los misioneros conteniendo el grupo, presentándolo.

Además, se incluyen algunas imágenes en las que los niños o niñas están haciendo la primera comunión (vestidos de blanco

con un cirio y una corona en las manos; imágenes 57 y 58), otras en las que están desarrollando labores relacionadas con la agricultura (imágenes 59 y 60), otras en la que se encuentran en el taller de carpintería (imagen 61) y dos más relacionadas con la música (imagen 62), cantando en una velada y posando con instrumentos musicales; en el pie de foto original se señala que el proyecto era formar una banda musical.

Las fotografías relacionadas con la agricultura muestran a los niños desmontando, cultivando o desgranando el maíz sembrado; en todo caso, en alguna actividad que tiene como escenario el campo y como protagonistas a los estudiantes, cuya laboriosidad pretende hacer visible el grado de civilización que han alcanzado, medido en su capacidad de convertirse en ciudadanos útiles. De forma similar, se presenta el taller de carpintería de los hermanos maristas, en donde se les enseñan las actividades propias de este oficio.

Por su parte, en el mismo texto (el de *Las Misiones en Colombia)* se recogen varios testimonios de los viajeros en los que relatan lo que consideraban un logro de los capuchinos: "Oír a estos indiecitos de los bosques entonar cánticos al Creador y el Himno Nacional es conmovedor. Los religiosos les levantan el espíritu hacia lo inmortal, les enseñan a conocer y a adorar a Dios, como amar a la patria"[450]. Se suponía, pues, que era necesario levantar el espíritu de los indígenas, y que una estrategia adecuada era la de enseñarlos a cantar para dirigirlos hacia ideales considerados sublimes, como los de Dios y patria.

En los diferentes textos revisados se señala la importancia de

enseñar a los niños nociones elementales de lectura, escritura, aritmética, religión, historia patria y urbanidad, además de las ya mencionadas actividades productivas, como agricultura y carpintería, y sublimes, como la música. A las niñas, por su parte, se les impartían asignaturas similares, pero las actividades productivas en las que se les capacitaba eran otras:

> En dichas escuelas las indias, hasta el presente tan abandonadas, aprenden nuestra hermosa lengua castellana, a leer, escribir y contar; allí aprenden también a coser, lavar y el cuidado de sus personas y todo cuanto puede contribuir a formar excelentes madres de familia y cariñosas esposas; en fin, reciben una educación que podrían envidiar muchas jóvenes de pueblos civilizados, y de ciudades populosas.[451]

Mientras que a los niños se les enseñaba a ser productivos y buenos ciudadanos, a las niñas se les educaba para ser madres de familia y cariñosas esposas, por tal razón, en vez de darles lecciones de carpintería, se les impartían clases de costura, como se presenta en la imagen de la Escuela de las Hermanas Franciscanas (imagen 63). A través de tales estrategias de instrucción, de acuerdo con el texto de *Las Misiones en Colombia,* las hermanas "arrancan de los tiernos corazones de las niñas los gérmenes del salvajismo y degradación que reciben con la sangre y el ejemplo de sus padres"[452].

IMAGEN 54. *ESCUELA DE NIÑOS EN MOCOA DIRIGIDA POR LOS HERMANOS MARISTAS.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 55. *NIÑOS INDÍGENAS DE SIBUNDOY QUE ASISTEN A LA ESCUELA REGENTADA POR LOS R.R. H.H. MARISTAS.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

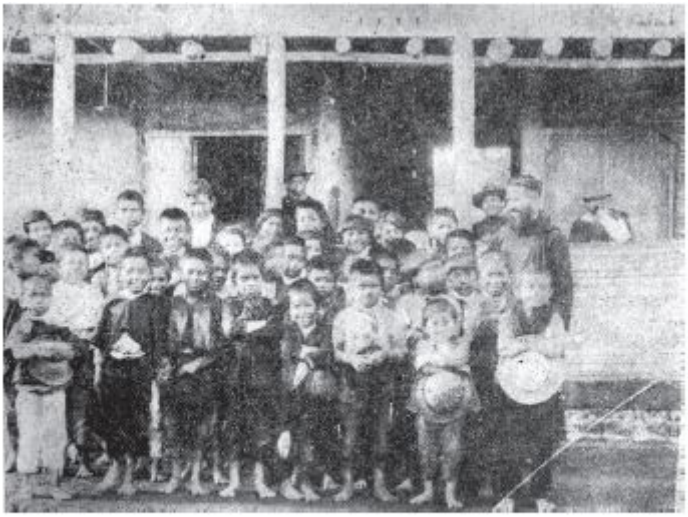


IMAGEN 56. *NIÑOS INDÍGENAS EN LA ESCUELA DE MOCOA.*
TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 57. *PRIMERA COMUNIÓN DE NIÑAS INDÍGENAS.*
TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 58. *DÍA DE PRIMERA COMUNIÓN EN SIBUNDOY.*
TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 59. *NIÑOS INDÍGENAS DE SIBUNDOY DESGRANANDO EL MAÍZ QUE ELLOS MISMOS SEMBRARON BAJO LA DIRECCIÓN DE LOS R.R. H.H. MARISTAS.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 60. *NIÑOS INDÍGENAS TRABAJANDO EN EL CAMPO, HACIENDO ENSAYOS DE AGRICULTURA, BAJO LA DIRECCIÓN DE LOS CELOSOS Y ABNEGADOS MISIONEROS, LOS R.R. H.H. MARISTAS EN SIBUNDOY.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 61. NIÑOS DE LA ESCUELA DE LOS HERMANOS MARISTAS DE SIBUNDOY APRENDIENDO CARPINTERÍA. TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 62. *EL R.P. MISIONERO DANDO LECCIONES DE MÚSICA A NIÑOS INDÍGENAS DE SIBUNDOY.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

IMAGEN 63. *NIÑAS INDÍGENAS RECIBIENDO CLASES DE COSTURA EN LA ESCUELA DIRIGIDA POR LAS REVERENDAS MADRES FRANCISCANAS.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

El *salvajismo* era pues entendido como un germen trasmitido por la vía de la sangre y el ejemplo, pero que podía ser arrancado a través de la educación. Lo que se hacía presente era una representación sobre el salvajismo en la que se superponían múltiples discursos, tanto morales como biológicos (al igual que en la en-

cíclica *Lacrimabili Statu)* y por tal razón las prácticas de civilización no solo incluían la evangelización, sino que estaban relacionadas con la productividad y la incorporación a la nación a través de rituales performativos, por ejemplo, cantar el himno nacional o presentar exámenes públicos de historia patria y urbanidad, como los que reseña Montclar en su texto. También se trataba de poner en escena al indígena para dar cuenta de la civilización alcanzada a través de la educación impulsada por los proyectos misioneros: ponerlo en escena en las fotografías, en los testimonios e incluso a través de su exhibición física convertida en performance civilizatorio. Un fragmento del periódico *La Bola* de Pasto resaltaba los logros de los misioneros que se habían visto en dicha ciudad, "cuando en más de una ocasión se han exhibido aquí numerosos grupos de indiecitos piadosos que saben leer y escribir y tienen nociones de algunos otros conocimientos de la vida civilizada"[453].

Esta exhibición de los indígenas como testimonio viviente de la labor de los misioneros (como una especie de piezas animadas de museos ambulantes) es reiterada en representaciones fotográficas posteriores, por ejemplo, la de "El indígena sibundoy Salvador Mavisoy lee el discurso de recepción a Marco Fidel Suárez" (imagen 64) y las de la celebración del IV centenario de la Fundación de Bogotá en 1938 (imágenes 65 y 66), para el que se trajeron indígenas de las misiones capuchinas de La Guajira y del Sibundoy, que posan para las fotos con atuendos que los distinguen y que contrastan con los que tienen los representantes de la civilización que los "presentan": en el primer caso un misionero

y en el segundo otro misionero, además del antropólogo Gregorio Hernández de Alba y su esposa.

En textos como el de *Las Misiones en Colombia* parecía instaurarse un tipo de mirada sobre el indígena que se distanciaba y a la vez complementaba la representación que de este se hacía en el museo a través de los objetos. Los indígenas que estaban bajo la jurisdicción de las misiones empezaban a tener rostro a través de la fotografía y de la escritura: ya no eran solo esos fantasmas que elaboraban artefactos en un tiempo por fuera de la historia, sino que eran sujetos salvajes que debían ser civilizados, que debían ser convertidos en cuerpos para la nación y al servicio del capital. En este sentido, no era suficiente la exhibición de los objetos que fabricaban sino la de sus cuerpos mismos en actividad, ya fuera a través de la fotografía o en rituales performativos como los de cantar el himno o leer un discurso.

La gran cantidad de imágenes que acompañan tal impreso, algunas de las cuales luego fueron usadas en varias publicaciones como la de De Quito de 1938, permiten preguntarse por qué estas resultaban significativas en cuanto registro de la labor de los misioneros, más aún si tenemos en cuenta las dificultades que podría implicar el traslado de los equipos a las zonas de misión y el posterior proceso de producción de las fotografías. En este sentido, el análisis de Deborah Poole sobre la importancia que tuvieron las imágenes en la configuración de las ideas relacionadas con las diferencias raciales y culturales puede resultar sugerente: las fotografías que se presentan en los informes propician la comparación de las diferencias entre indios y blancos[454], a la

vez que sirven de propaganda a la labor misional, dado que escenifican como exitosas algunas de las estrategias de civilización adoptadas por los misioneros.

Tales estrategias de civilización, en el caso de las regiones del Caquetá y Putumayo, eran claramente de colonización y de integración al territorio nacional, cuya pretendida soberanía estaba en riesgo debido a la avanzada de los caucheros peruanos. Ante tal situación, los capuchinos emprendieron la construcción de un camino entre Pasto y Puerto Asís que pasaba por el Sibundoy. El proceso de construcción del camino es otro de los temas privilegiados en las

IMAGEN 64. *EL GOBERNANTE DE SIBUNDOY, DIEGO TISOY, EN NOMBRE DE SUS CONCIUDADANOS DA AL SEÑOR SUÁREZ LA BIENVENIDA SINTIENDO QUE LA PREMURA DEL TIEMPO NO LE PERMITA VISITAR EL TERRITORIO DEL CAQUETÁ*. TOMADA DE *CROMOS*, NO. 207 (MAYO 1 DE 1920)

IMAGEN 65. *INDÍGENAS DE LA GUAJIRA, 1938.*
ÁLBUM DE GREGORIO HERNÁNDEZ DE ALBA COLECCIÓN ICANH

IMAGEN 66. *GRUPO DEL SIBUNDOY AL LADO DE GREGORIO HERNÁNDEZ DE ALBA, 1938.*
ÁLBUM DE GREGORIO HERNÁNDEZ DE ALBA COLECCIÓN ICANH

IMAGEN 67. *SOLEMNE INAUGURACIÓN DEL CAMINO NACIONAL DE PASTO A MOCOA.* EL SR. GENERAL DR. D. GUSTAVO GUERRERO, GOBERNADOR DE PASTO ACOMPAÑADO DEL RVMO P. FR. FIDEL DE MONTCLAR, PREFECTO APOSTÓLICO DEL CAQUETÁ E INSPECTOR GENERAL DEL CAMINO. ENTRADA SOLEMNE AL PUEBLO DE BLANCOS S. FRANCISCO, FUNDADO POR LOS MISIONEROS. TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO*, 1912

fotografías que hacen parte de la publicación *Las Misiones en Colombia*. Se muestran las características de algunos de sus trayectos, las cuadrillas de indígenas trabajando bajo la dirección de los misioneros y los rituales de inauguración de sus diferentes tramos; en ellos participan tanto las comunidades como los misioneros y las autoridades civiles del departamento de Nariño. En una de las fotografías aparece un grupo de gente reunida en la plaza de Mocoa, el pie de foto señala: "Llegada de las Autoridades a Mocoa en la inauguración del camino, 200 hombres vitorean a Colombia y a los P. P. Capuchinos" (imagen 67). Aunque no se trata de un documento audiovisual, el pie de foto completa el sentido de la celebración, el camino se considera, pues, un triunfo de la patria y de los misioneros digno de ser celebrado y recordado a través de la imagen y del texto; las felicitaciones se

las llevan, por supuesto, los misioneros y la representación imaginaria de la patria.

De acuerdo con el fraile, el camino era una forma de ejercer soberanía sobre un territorio en disputa en el que además se había presentado recientemente un enfrentamiento entre un pequeño contingente colombiano y tropas peruanas en el sector denominado La Pedrera. Ante tal situación y con la memoria de la reciente pérdida de Panamá, en varias ciudades del país se enlistaron hombres dispuestos a defender el territorio, pero el conflicto se resolvió por vías diplomáticas. No obstante, el tema de la poca presencia nacional en la región del Putumayo tuvo cierta relevancia en la opinión pública y, de acuerdo con el texto de *Las Misiones en Colombia,* en un acto llevado a cabo en la Catedral de Bogotá se acordó la fundación de Puerto Asís, en uno de los márgenes del río Putumayo, con el fin de buscar una forma expedita de llegada al Amazonas. En este sentido, el camino hasta este lugar pretendía garantizar la comunicación del departamento de Nariño con el Amazonas y de esta manera con el océano Atlántico; también se trataba, de acuerdo con Montclar, "de un lazo que unía a la Colombia civilizada con la salvaje":

> La terminación del camino al Putumayo fomentará extraordinariamente el comercio de Colombia y en especial el de Pasto; facilitará la provisión de víveres a las innumerables colonias caucheras de la cuenca del Amazonas, contribuirá grandemente a civilizar las numerosas tribus salvajes diseminadas en aquel vasto país, y por último, concluirá con la anarquía que hoy reina en aquellas factorías, donde no impera más ley que la fuerza.[455]

Tal estrategia, llevada a cabo bajo la dirección de los capuchinos y financiada en parte por las limosnas de los particulares y por los recursos estatales, tenía como objetivos alentar el comercio y la llegada de provisiones a las colonias caucheras, civilizar a los indígenas e imponer el orden estatal y eclesial sobre tales colonias. Parecía, pues, que el propósito no era acabar con las caucherías, sino fomentarlas controlando la llamada anarquía y cambiando la ley de la fuerza, por las leyes de la Iglesia y del Estado. Montclar recalcaba que solo la apertura de esta vía de comunicación haría duraderos los esfuerzos de los misioneros que en varias ocasiones habían intentado "reunir en pueblos a muchos de esos salvajes, imbuyéndoles con los rudimentos de nuestra santa religión, hábitos de trabajo y sociabilidad"[456]. El fraile hacía visible también el continuo uso por parte de los indígenas del Caquetá y del Putumayo, en particular de los del Sibundoy, de tácticas a través de las cuales habían logrado mantener algunas de sus formas de organización social, a la vez que constituir un catolicismo vernáculo que defendían ante la nueva arremetida de los capuchinos.

En otras de las fotografías de *Las Misiones en Colombia,* los indígenas son representados en relación con imágenes y actividades propias del culto católico: en la celebración de las primeras comuniones, saliendo de misa, en la procesión del domingo de ramos (imagen 68) y alrededor de dos imágenes religiosas (la de San Francisco de Asís y la de la Dolorosa que se veneraba en el Sibundoy). Tales fotografías parecerían representar el proceso de asimilación del catolicismo por parte de los indígenas a través de

la celebración de los sacramentos y de la veneración de las imágenes de culto.

IMAGEN 68. *MOCOA. DOMINGO DE RAMOS.* TOMADA DE *LAS MISIONES EN COLOMBIA. OBRA DE LOS MISIONEROS CAPUCHINOS EN EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO,* 1912

Sin embargo, en la *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo,* Jacinto De Quito señala las dificultades con las que se encontraban los misioneros a la hora de intentar transformar las prácticas y las formas de culto que los indígenas del Sibundoy habían adoptado. En una ocasión De Quito cambió la vieja y deteriorada imagen de San Andrés por una nueva que los indígenas rechazaron tajantemente, el fraile relata:

> Terminada la ceremonia convoqué al Cabildo y al pueblo para que concurrieran a la casa del misionero, en donde, con palabras suaves y suplicantes, les dije que expusieran sus razones para no aceptar la nueva ima-

> gen. También ellos de un modo familiar me contestaron de este modo: "Ve, taita Padre? Cómo vas a quitar a nuestro San Andrés (esta palabra la pronuncian llana) cuando él *ya sabe nuestra lengua y nuestras costumbres,* en tanto que este muchacho (el nuevo) recién acaba de llegar y no entiende nada? Nosotros cuando estamos de viaje o nos enfermamos, le encendemos una velita, y él nos oye lo que le pedimos; mientras que este joven ni sabrá para qué es la velita".[457]

El viejo San Andrés sabía la lengua de los indígenas y sus costumbres, escuchaba sus peticiones. Tal vez podríamos decir que en la convivencia se había vuelto uno de ellos, no era la misma imagen que había llegado al pueblo por cuenta —seguramente— de otros misioneros, era ya "nuestro San Andrés". La representación se había hecho presencia y ya no valía sustituirla por otro San Andrés, que no entendería para qué se prendían las velitas.

Ante tal respuesta, De Quito consultó la situación con el prefecto apostólico, quien señaló estar convencido de que "estos indios son verdaderos idólatras; por lo tanto hay mayor obligación de sacarlos de sus errores. Excogite, pues, algún medio para quitarles el santo viejo"[458]. El fraile decidió entonces sacar en la noche, con la ayuda de la policía, al viejo San Andrés de la Iglesia, ante lo cual se encontró con una fuerte resistencia:

> Las mujeres, engarzadas las manos unas con otras, formaron en la puerta un muro infranqueable; los hombres, con los brazos levantados, y bien adheridos a las primeras, reforzaban la muralla; y toda aquella masa repetía con voz formidable y grito aterrador: "¡Ima manda! ¡Ima manda! (De ningún modo, de ningún modo)". Entonces, casi sin darme cuenta,

> movido por una súbita valentía, acometí a ese muro humano y fui abriéndome paso a fuerza de empellones. Una vez ya en la plaza, alcé los brazos cuanto pude y levanté mi voz, que no peca de suave, y les increpé diciendo: ¡Cuidado con tocarme, ni a mí ni al santo! Esto lo hice porque oí cómo algunas mujeres, con voz imperiosa, decían a los hombres que me cogieran y me arrebataran el santo de las espaldas del policía.[459]

La resistencia de los y las indígenas era decidida, el cambio del santo era una afrenta a sus creencias, al catolicismo vernáculo que habrían constituido en los ires y venires de las diferentes avanzadas misioneras. Se trataba del santo que hablaba su lengua y no había otro que pudiera reemplazarlo. Ante la reacción de la comunidad, De Quito armó una procesión hacia el pueblo de Santiago y llevó al San Andrés a la iglesia de dicha población. Allí se puso de acuerdo con los hermanos maristas para sacar al santo en la noche de manera disimulada y luego meterlo en el horno que estaba prendido para cocer el pan. El cuerpo del San Andrés fue convertido en cenizas, fue desaparecido con la ilusión de incinerar con él lo que se consideraba idolatría. Ante tal desaparición, el fraile intentó explicarles a los indígenas que "las estatuas no eran otra cosa sino retratos y representaciones de los santos que estaban en el cielo, y así como [entre] un retrato feo y otro bonito de un amigo nos gusta más el bonito, así también ellos debían estar contentos con la bellísima imagen nueva de San Andrés"[460].

Sin embargo, la representación encarnaba una presencia propia mucho más significativa de lo que los frailes creían. Las imágenes de santos tenían su propia existencia y habían sido apro-

piadas por los indígenas atravesando un proceso de conversión a su lengua, a sus costumbres y a sus necesidades. La historia no termina ahí, con la desaparición de la imagen: por el contrario, De Quito narra con asombro cómo los indígenas siguieron buscando a su San Andrés por agua y por tierra, y al no encontrarlo decidieron dirigirse a las autoridades civiles y eclesiásticas para exigir que les fuera devuelto por parte de los misioneros; dirigieron un memorial al gobernador de Pasto con copia al prefecto apostólico, luego al nuncio apostólico y por último al presidente de la república, Rafael Reyes. De acuerdo con el fraile, aún en 1914 (por lo menos 5 años después del incidente) le hicieron la misma petición al obispo de Pasto al llegar a Santiago.

No se trataba, pues, de algo superfluo, incinerar secretamente al San Andrés fue un acto simbólico de tormento que terminó convirtiéndose en una desaparición con una resonada presencia. Ante la incertidumbre de la desaparición, los indígenas se movilizaron a través de la escritura exigiendo a diferentes instancias lo que consideraban justo: la devolución de su santo.

Las estrategias de misión legitimadas por unas representaciones y organizadas a través de unas prácticas específicas, como las que han sido analizadas, se encontraban en la cotidianidad con tácticas que las desarticulaban y les daban nuevos sentidos. La apertura de caminos, los intentos de escolarización de los niños y las niñas, los proyectos de colonización e incluso los rituales cívicos y religiosos pretendían convertir al indígena en feligrés, ciudadano y trabajador; buscaban su transformación partiendo de una representación que lo identificaba con el caníbal o el sal-

vaje, el que se comía a los hombres o el que aceptaba pasivamente el nuevo orden impuesto por la civilización.

No obstante, y a pesar de la coerción, la violencia y el poder que se ejercía sobre las comunidades, los caminos también servían para movilizar y hacer circular los saberes de los brujos, que se convirtieron en vendedores de bebedizos y recorrieron el país. En cuanto a las escuelas, estaba la posibilidad de evadirlas, de esconderse o de cambiar los uniformes que las damas caritativas mandaban desde Bogotá por otro tipo de mercancías. La representación de San Andrés podía aprender a hablar en la lengua que se pretendía acabar y ser partícipe de las costumbres que querían transformarse: la defensa vehemente de la figura de un santo católico convertido en "nuestro san Andrés" muestra que en este proceso ni los indígenas del Caquetá y del Putumayo siguieron siendo los mismos, ni tampoco los misioneros y los colonizadores: las costumbres indígenas se transformaron, así como las de la sociedad mayoritaria. Ni el catolicismo ni las creencias sobre lo humano y lo divino saldrían intactas de este proceso.

Conclusiones

Como se estudió a lo largo de este texto, en Colombia, durante las dos últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX se dio un proceso de consolidación del Estado nacional con base en un proyecto político de corte centralista y conservador. La formulación y el afianzamiento de dicho proyecto estuvieron relacionados con la elaboración de un conjunto de representaciones sobre la nación y sus habitantes en las que, por una parte, se reconfiguró el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa de la historia nacional, y, por otra, se organizó la disposición del lugar social, histórico y cultural que les correspondía a los diferentes habitantes de la nación en el presente y en el futuro.

Después de un periodo que se puede enmarcar entre las reformas liberales de medio siglo y los gobiernos radicales de las décadas del sesenta y del setenta del siglo XIX, en el que se había tratado de establecer —no sin matices y resistencias— una distancia frente al pasado colonial y frente a aquello que se consideraba como parte de sus legados (la Iglesia católica y la tradición hispánica)[461], en la década del ochenta y las que le siguen se produjeron una variedad de representaciones que replantearon la relación con dicho pasado. Si bien con la fundación de la Academia de la Lengua (1872), la creación de algunas publicaciones periódicas como *El Mosaico* y la aparición de ciertos escritos como la *Historia eclesiástica y civil de la Nueva* Granada (1869), de José Manuel Groot, y *La historia de la literatura en la Nueva Granada* (1867), de José María Vergara y Vergara, se empezó a cuestionar

el imaginario negativo construido sobre la época colonial, exaltando el papel civilizador de la Iglesia y los legados de las instituciones coloniales, fue a partir de la década del ochenta que se elaboraron y pusieron en circulación, de manera más decidida, una serie de representaciones escritas y visuales que le darían materialidad a la exaltación de dicho pasado y lo articularían dentro del continuo histórico nacional.

Con las imágenes y escritos elaborados y compilados por los letrados, dibujantes y grabadores del *Papel Periódico Ilustrado* se conformó una representación visual y narrativa de la historia patria que ubicaba su origen en el momento de la conquista —particularmente en la fundación de Bogotá—, y que se extendía hasta el presente, pasando por la Independencia y el periodo republicano. De la misma manera, en los catálogos y guías de una institución estatal como el Museo Nacional, así como en lo que podemos intuir sobre sus exhibiciones, se fue configurando la imagen de un continuo histórico nacional materializado a través de los retratos y de aquellos objetos que se fueron convirtiendo en reliquias. Así, el estudio del *Papel Periódico Ilustrado* y del Museo Nacional permitió analizar cómo se tejió un entramado de representaciones que pretendían señalar los derroteros de la memoria nacional.

Ahora bien, tales derroteros no estaban referidos únicamente a la época colonial, por el contrario, la gesta de independencia así como el pasado y el presente republicanos también estaban incluidos, aunque se evitaba la mención a las luchas intestinas y a las guerras civiles. La dificultad que tenía el englobar en una

continuidad la historia colonial y republicana, sin proponer necesariamente una contradicción entre una y otra, se resolvió narrativamente interpretando la Independencia como una insurrección llevada a cabo por parte de unos hijos (los criollos) que, al alcanzar la mayoría de edad, se habían rebelado contra la madre-patria[462]. Visualmente, tal contradicción se solucionó con la creación de una galería nacional de próceres y notabilidades que mostraba la continuidad de un linaje que se remontaba a los conquistadores y llegaba incluso hasta los letrados contemporáneos. Tal linaje era ubicado, a su vez, dentro del espacio de experiencia de la civilización occidental y, particularmente, en el marco del desenvolvimiento de la denominada raza latina. La creación de dicha galería, que adquirió también la forma de álbum, supuso el ordenamiento y la jerarquización de las narraciones históricas y de las imágenes que habían sido elaboradas en el trascurso del siglo XIX y que fueron compiladas, catalogadas y exhibidas por la generación de letrados de las últimas décadas de dicho siglo y la primera del XX.

El pasado indígena, por su parte, se identificó con otra historia, la de quienes habían habitado el espacio geográfico que ahora ocupaba la nación colombiana, pero cuyo proceso civilizatorio había sido truncado con la llegada de los españoles. Aunque durante el siglo XIX, a través del estudio de las antigüedades y de algunas producciones literarias (como las de Nicolás Pereira Gamba y Felipe Pérez), se había tratado de desarrollar la representación de un pasado indígena que se pudiera comparar con el azteca o el inca[463], tal representación no llegó a materializarse, ni

visual ni objetualmente, durante el periodo de estudio, con la fuerza que permitiera convertirla en un pasado fundacional de la nación colombiana. En el *Papel Periódico Ilustrado* y en el museo, el pasado indígena aparecía a través de los estudios que de este hacían los notables contemporáneos (entre ellos Eugenio Zerda, Vicente Restrepo y Ernesto Restrepo Tirado) o de las piezas que ellos mismos coleccionaban y que eran exhibidas como restos dispersos de unas culturas extrañas que para ellos representaban un enigma a estudiar y cuya herencia se había perdido en el tiempo. En este sentido, la representación de tales piezas, ya fuera en las publicaciones ilustradas, en el museo o en las exposiciones internacionales (como la de Madrid de 1892), servía más bien para demostrar la cultura y erudición de los notables contemporáneos en cuanto eran capaces de dilucidar, a través de ellas, los grados de civilización alcanzados por algunos grupos prehispánicos (prehistóricos), como los muiscas o los quimbayas, y con esos estudios participar en los debates adelantados en los círculos académicos europeos.

La manera como se construyó la representación sobre el pasado nacional también permitió definir el lugar social y cultural que les correspondía a los diferentes grupos de habitantes de la nación en aquella contemporaneidad. Si la historia había sido "hecha" por un linaje de hombres notables, desde la conquista hasta el presente, serían los herederos de tal linaje (los notables contemporáneos) quienes debían ocupar un lugar destacado en el presente, y quienes detentaban la autoridad y la legitimidad para la definición del horizonte de expectativa de la nación hacia el

futuro. Su representación, a través de las biografías, de su producción intelectual, del retrato y de la exaltación de sus obras, les dio una visibilidad privilegiada que, a su vez, pretendía convertirlos en ejemplo para sus contemporáneos y para las futuras generaciones. Su memoria fue inscrita en el recuerdo a través del homenaje reiterado que se les rindió en la prensa ilustrada y en el museo, en donde además figuraban como donantes o como estudiosos de las colecciones que este albergaba.

Así, en las representaciones de la nación y sus habitantes, elaboradas por los letrados y políticos, estos constituyeron su propio lugar al designarse a sí mismos como un *nosotros* que los diferenciaba de los demás habitantes de la nación. La configuración de tal lugar no solo les permitía ocupar el espacio central de la escena, en cuanto protagonistas de la historia pasada, presente y futura, sino que les daba la potestad de asignarle su lugar a los demás habitantes de la nación. Estos últimos aparecían de forma diferenciada, algunas veces dentro de la escena nacional y, otras, configurados como un espejo frente al cual se miraban.

En el *Papel Periódico Ilustrado* se representaron algunos tipos sociales específicos que hacían parte de la contemporaneidad nacional, pero no como sujetos de la historia, sino como figuras expuestas que daban un talante pintoresco y local a la escena; se trataba de aquellos que eran identificados con lo que se había venido nombrando como "pueblo". El lugar secundario que ocupaban estos tipos sociales tenía que ver con la manera como se había representado su participación en el pasado, la cual, si bien era ambivalente, en la mayoría de los casos era calificada como

pasiva, cuando no como contraria a los designios de la historia. Tal representación autorizaba a que en el presente fueran objeto de la mirada y de las políticas de control social diseñadas por los notables. No obstante, la representación de tales personajes en cuanto tipos sociales diferenciados, que ocupaban un lugar social definido, de acuerdo a su oficio, su educación, su género, su raza y al territorio en el cual habitaban, permite suponer que aún no habían sido unificados en la representación de un tipo nacional. Al respecto resulta diciente que en el museo no apareciera una representación específica de estos tipos sociales a la manera de un pueblo nacional; únicamente eran incorporados en la colección o en la puesta en escena cuando se convertían en curiosidades o anomalías, como en el caso de las fotografías de los criminales.

Por su parte, los indígenas del presente (aquellos que eran calificados como tribus errantes) apenas si aparecían referenciados en el *Papel Periódico Ilustrado;* constituían más bien una ausencia cuya representación visual era inexistente. En el museo, en cambio, los objetos que realizaban los indígenas contemporáneos eran exhibidos como curiosidades, como las rarezas provenientes de aquellos territorios que, aunque estaban medianamente circunscritos dentro de los límites del Estado, eran prácticamente desconocidos. Ahora bien, fue en el contexto de la legislación y de las publicaciones referentes a la reactivación de las misiones católicas en el país donde la representación de las tribus errantes fue desplegada de manera profusa.

El estudio que se ha hecho en este trabajo sobre tales publicaciones (elaboradas la mayoría de las veces por religiosos que ha-

bían visitado los márgenes de la nación) permitió contrastar la imagen de civilización y progreso nacional configurada en el *Papel Periódico Ilustrado* y en el museo por parte de los letrados y políticos. Al analizar los informes y demás escritos referentes a las misiones se hace visible la complementariedad existente entre las representaciones desplegadas en la prensa ilustrada y en el museo y aquellas características de los primeros. Por ejemplo, la labor de las comunidades religiosas del presente se cimentaba sobre una interpretación de la acción de la Iglesia durante la colonia que la calificaba como exitosa en lo concerniente a la evangelización y la civilización de los indígenas. Tal interpretación solo era posible si se aceptaba el legado hispánico como un espacio de experiencia legítimo para la nación, aunque es precisamente en estos márgenes donde tienen lugar algunas críticas al legado de la Conquista, del periodo colonial e incluso del republicano.

Por su parte, la representación de la barbarie y del salvajismo de las tribus errantes señalaba la distancia que las separaba de la autoproclamada civilizada y progresista sociedad mayoritaria —cuyos representantes, por excelencia, eran los notables— y la legitimidad que tenía esta para instaurar sobre tales tribus prácticas como las que suponía la acción misional. En este sentido, la representación de los *otros* terminaba por englobar en un *nosotros* a un conjunto de habitantes que, en este caso específico, parecía ser más amplio que el que se refería exclusivamente a los notables. Sin embargo, los contornos de ese nosotros no eran del todo precisos y, en ocasiones, los pobres y menesterosos, así como otros actores sociales, eran ubicados del lado de los otros, en la

medida en que para ellos también se proponían estrategias (de instrucción y de asentamiento) que buscaban insertarlos en el horizonte de expectativa (marcado por la idea de progreso) que los notables imaginaban para la nación.

Con todo, las diferentes publicaciones en las que aparecieron los informes de los misioneros posibilitaron también matizar y complejizar la representación de las tribus errantes al dar cuenta de la variedad de grupos indígenas que habitaban amplias regiones del territorio nacional, de sus particularidades y de lo que los letrados de la época denominaron grados de civilización. Igualmente, permitieron darles un lugar y, en algunos casos, un rostro a estos grupos. No obstante, el lugar que se les daba los situaba al margen de la historia nacional: los sacaba de la contemporaneidad y los ubicaba en un pasado que debían superar para ingresar al presente republicano.

Si bien la potestad y la legitimidad que se le había dado a los misioneros sobre los grupos indígenas se inscribía también a través de las representaciones que sobre estos hacían, lo interesante es que en dichas representaciones —al igual que en los regímenes de poder que se pretendieron implantar sobre los indígenas— quedan también hilos sueltos, pequeños indicios que nos permiten —como historiadoras e historiadores contemporáneos— aproximarnos a las tácticas que estos grupos utilizaron para evadir el poder, para negociar con él o para reinterpretarlo y variar el guion de la evangelización y la civilización que se les quería imponer. Son precisamente estas tácticas, estas variaciones al guion, las que nos permiten comprender la posibilidad de histo-

rias disidentes y críticas frente al poder y al orden establecido.

En todo caso, las conclusiones a las cuales se llega en esta investigación tienen un carácter parcial y están sujetas a discusión. Un carácter parcial en cuanto dejan preguntas abiertas sobre qué pasaba con la representación de otros grupos sociales diferentes a los notables, a los indígenas y a aquellos que fueron visualizados como tipos sociales. En especial, cabe preguntarse por la representación de sectores como el artesanado (tan importante y activo en las décadas que aquí se estudiaron) y los campesinos, o los que conformaban lo que hoy conocemos como comunidades afrodescendientes, sobre cuya representación apenas se esbozaron algunas hipótesis en este trabajo. Por su parte, sería pertinente discutir y contrastar estas conclusiones a la luz de las que arrojen investigaciones que tengan en cuenta otro tipo de fuentes, como las relacionadas con el teatro y la fiesta cívica y religiosa, o con las diferentes publicaciones que se produjeron y circularon en ámbitos distintos al de Bogotá y que se utilizaron en el espacio escolar o de formación ciudadana. Valdría la pena, además, establecer un contrapunteo entre el tipo de representaciones que aquí se estudian y las que tienen lugar en los ámbitos locales y de la memoria colectiva, que quizás pueden dar cuenta de otras tácticas de resistencia y negociación, en particular en lo que tiene que ver con las comunidades que fueron objeto de la acción misional.

Por último, no se puede olvidar que tanto las preguntas como los caminos que siguen las indagaciones y respuestas que se formulan en este trabajo tienen que ver con la historia de la histo-

riadora que las elabora, con el lugar que ocupa como profesora universitaria en Bogotá y con un escaso conocimiento de buena parte de las regiones y de las comunidades e individuos sobre los que, a su vez, configura nuevas representaciones.

En la introducción a este libro se señalaba que una de las preocupaciones fundamentales de las que partió esta investigación era la necesidad vital de comprender, por una parte, cómo se han representado los seres humanos y las comunidades que habitan el territorio nacional y, por otra, la compleja relación entre dichas representaciones y el mundo social. El trabajo durante varios años en el museo, la fascinación por las publicaciones ilustradas, las preguntas sobre las regiones y las comunidades que han sido concebidas como los márgenes de la nación me permitieron elegir un ámbito de estudio y unos vestigios particulares, situados cerca de mis propios intereses. La sensibilidad en relación con las imágenes, el gusto por cierto tipo de narrativa y una perspectiva política sobre el oficio de la historia, que aspira a ser libertaria, me llevaron a ensayar unas propuestas de análisis y escritura que apuntan a los matices, que se entrecruzan con la complejidad de los entramados y que, desde allí, pretenden dejar abiertas preguntas sobre el mundo social y sobre la posibilidad de construir otros mundos.

Bibliografía

Fuentes primarias

"A uno de tantos (Extracto de varios artículos publicados en la "Revista Popular" de Barcelona)". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 26, 16 de noviembre, 1895.

Acosta de Samper, Soledad. Biografías de hombres ilustres o notables, relativas a la época del descubrimiento, conquista y colonización de la parte de América denominada actualmente EE.UU. de Colombia. Bogotá: Imprenta de La Luz, 1883.

"Adhesión". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XIII, no. 41, 20 de enero, 1894.

"Alocución del Obispo del Cauca con motivo de la Consagración del Departamento al Sagrado Corazón de Jesús". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XII, no. 16, 30 de julio, 1892.

Anales de la Universidad 1, no. 1 (1868): 63.

Ancízar, Manuel. "Informes de Comisiones". *Anales de la Universidad* V, no. 25 (enero-febrero de 1871): 9.

Añez, Julio. "Candelario Obeso". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año IV, no. 74, 1 de septiembre, 1884.

Arcila Robledo, Gregorio. *Apuntes históricos de la provincia franciscana en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.

Archivo General de la Nación, Fondo Secretaría de Instrucción Pública, 15 de abril de 1882, Tomo 12, f. 86.

Archivo Histórico del Museo Nacional, 1882-1912, Tomos 0 a 3.

Balderrama, Genaro. "El Meta i las llanuras de San Martín". *Anales de la Universidad* (1868-1869): 71.

Becerra, Ricardo. "Enriquecimiento del Museo Nacional (Circular los Estados)". *Documentos,* Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Secretaría de Instrucción Pública, 1881.

Belver, José. "Leonardo Infante". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año IV, no. 90, 1 de mayo, 1885.

Briceño, Manuel. "A Simón Bolívar". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá], no. 4, octubre, 1881.

Caicedo Rojas, José. "Informe sobre la marcha del establecimiento presentado al Secretario de Instrucción Pública". Citado en Marta Segura. *Itinerario del Museo Nacional de Colombia: 1823-1994*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1995, Vol. 1.

—— . "Carta segunda". Citado en Segura, Marta. *Itinerario del Museo Nacional de Colombia: 1823-1994*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1995, Vol. 1.

— . "José Acevedo Gómez". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá], no. 5, agosto, 1882.

— . "Informe del Conservador del Museo Nacional

al Secretario de Estado en el Despacho de Instrucción Pública". *Documentos,* AGN, Sección República, Fondo Secretaría de Instrucción Pública, 15 de noviembre de 1883, f. 60.

Caldas, Francisco José "El influjo del clima sobre lo seres organizados". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 9, 1de febrero, 1882.

"Carta encíclica de su santidad el Papa León XVIII, sobre Cristóbal Colón". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XII, no. 25, 1 de octubre, 1892.

Carrasquilla, Francisco de Paula. "La Vergonzante". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá], no. 5, agosto, 1882.

— . "El Recluta". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 1, 6 de agosto, 1881.

Carrasquilla, Rafael. *Sermones y discursos escogidos*. Bogotá: Kelly, 1953.

Caro, Miguel Antonio. "La raza latina". En *Obras completas,* 734-737. Bogotá: Imprenta Nacional, 1918-1923.

— . "Fundación de Bogotá". *El Tradicionista,* año IV, n° 432, 6 de agosto de 1875, 1145.

— . "El darwinismo y las misiones". En *Obras completas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.

— . "La Conquista". En El mausoleo iluminado: antología del ensayo en Colombia, ed. Oscar Torres. Bogotá, Presidencia de la República, 1997. (Tomado del

prólogo a la segunda edición *Historia General de las conquistas del Nuevo Reino de Granada,* publicada en Bogotá en 1881).

Celedón, Rafael. "Carta dirigida al Vicario Apostólico de Santa Marta el 8 de enero de 1869. En *Misiones de la Goagiray Sierra Nevada,* de Vicente Rizo. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

— . "Carta dirigida al Vicario Apostólico de Santa Marta el 5 de junio de 1870". En *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada,* de Vicente Rizo. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

— . Gramática, catecismo y vocabulario de la lengua goajira. Introducción y apéndice por E. Uricoechea. París: J. Maisonneuve, 1878.

— . *Gramática de la lengua kóggaba, con vocabulario y catecismo*. París: Maisonneuve Freres & Ch. Lecrerc, Éditeurs, 1886.

— . Tratado elemental de álgebra. Arreglado para los colegios hispanoamericanos. Nueva York: D. Appleton y Compañía, 1885.

— . Gramática primaria de la lengua castellana. Curazao: Imprenta de la Librería Bethencourt ó hijos, 1889.

— . *El Rosario poético*. París: Librería Gauguet, 1875.
"Civilización y progreso". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 23, 19 de octubre, 1895.

De Calazans Vela, Fr. José y Molano, Alfredo. *Dos viajes por la Orinoquía colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, *1988*.

De Canet de Mar, Benigno. Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año de 1632 hasta el presente. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.

De Caserras, Gregorio. "Misión de los capuchinos en el Chocó (I)". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 13, 3 de octubre, 1896.

— . "Misión de los Capuchinos en el Chocó (II)". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 14, 10 de octubre, 1896.

— . "Misiones de los Capuchinos en el Chocó (III)". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 15, 17 de octubre, 1896.

De Caserras, Gregorio. "Misión de los Capuchinos en el Chocó (IV)". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 16, 24 de octubre, 1896.

De Montclar, Fidel. Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P. Capuchinos. Bogotá: La Cruzada, 1911.

De Quito, Jacinto María. Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus guitotas. Bogotá: La Luz, 1908.

— . Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo. Bogotá: El Águila, 1938.

De Soffia, J. A. "D. Andrés Bello", *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año 1, no. 6, 1881.

"Decreto 1238, orgánico de la Instrucción pública, secundaria y profesional". *Diario Oficial,* año XVIII, no. 869, 1892.

Decreto gubernamental de 1897. Citado en Pilar García Jordán. "El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política". En *Fronteras, territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo, 2003.

"Decreto No. 491 por el cual se reglamenta la Ley 39 de 1903". *Diario Oficial,* año XL, no. 12123, 1904.

Diario Oficial, Año XXIV, no. 7311, 3 de marzo, 1888,189-190

Diario Oficial, no. 7563, 20 de octubre, 1888, 1198-2000.

Diario Oficial, no. 7823, junio de 1889, 684.

Diario Oficial, no. 7830-7831, julio de 1889, 716.

Diario Oficial, no. 7887-7888, 1 de agosto, 1889, 942.

Díaz, José Manuel. Concordato de 1887: texto de los concordatos de 1887y 1892. Bogotá, 1935.

Encíclica Lacrimabili Statu. Citada en Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo. Bogotá: La Cruzada, 1912.

"El día de una hermana misionera en África". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no, 38, 10 de abril, 1897.

"Escuelas catequísticas". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVIII, no. 30, 18 de Febrero, 1899.

Espinosa Escallón, Rafael. *Apéndice a la Guía del Museo Nacional*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1907.

Falla, Alcides. "Misiones en los pueblos de la cordillera - Toribio". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 25, 9 de Noviembre, 1895.

Forero, Pedro V. "Felicitación". En *Misiones de la Goagiray Sierra Nevada*. Vicente Rizo. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

Franco Vargas, Constancio. Rasgos biográficos de los próceresy mártires de la Independencia. Bogotá: Imprenta de M. Rivas, 1880.

Gaceta de Colombia [Bogotá], no. 101, 21 de septiembre, 1823.

Gaceta del Casanare [Támara]. Año I, no. 1, 20 de julio, 1893, 3.

Gaceta de Colombia [Bogotá], no. 101, 1823.

Gaceta de la Nueva Granada [Bogotá], no. 80, 1833, 344.

Gaceta de la Nueva Granada [Bogotá], no. 326, 1837.

Ganuza, Marcelino. Monografía de las Misiones vivas

de Agustinos Recoletos en Colombia, siglos XVIII-XX. Bogotá: Imprenta de San Bernardo, 1920.

Garay, Epifanio. "Carta a Fidel Pombo". Archivo Histórico del Museo Nacional, 1893, Tomo 1, Doc. 19.

Groot, José Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada, escrita sobre documentos auténticos. Bogotá: Fundación Mantilla, 1869-1870.

Ibáñez, Pedro María "Prólogo". En *Catálogo del Museo de Bogotá*. Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Imprenta Nacional, 1912.

Informe que el gobernador del Departamento del Magdalena presenta a la Asamblea Departamental en 1890. Santa Marta: Tipografía La Voz, 1890.

Isaacs, Jorge. *Las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá: Sol y Luna, 1967.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XII, no. 15, 23 de julio, 1892.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XII, no. 20, 27 de agosto, 1892.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XIII, no. 46, 24 de febrero, 1894.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XIV, no. 2, 31 de marzo, 1894.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XIV, no. 3, 7 de abril, 1894.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XIV, no. 7, 5 de mayo, 1894.

La Semana Religiosa de Popayán. Año XIV, no. 17, 14 de julio, 1894.

"Las iglesias de América". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XII, no. 21, 3 de septiembre, 1892.

"Las hermanas de la Caridad en los países musulmanes". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 43, 22 de mayo, 1897.

Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo. Bogotá: La Cruzada, 1912.

Laverde Amaya, Isidoro. *Bibliografía colombiana*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1895.

Le Moyne, Auguste. Viajes y estancias en América del Sur, la Nueva Granada, Santiago de Cuba, Jamaica y el Istmo de Panamá. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1945.

Leyes colombianas de 1892. Colección de las que expidió el Congreso ese año. Bogotá: Edición Oficial, 1892.

"Los amigos del pueblo". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVIII, no. 36, 8 de abril, 1899.

"Los Salesianos en Tierra del Fuego". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 42, 11 de abril, 1896.

M.M. "Buena idea". *Instructor de Antioquia*. Serie 1ª, Año 1, no.10, 15 de noviembre, 1892.

"Misión en Toribio". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XIV, no.

20, 14 de agosto 1894.

"Misiones". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XVI, no. 8, 29 de agosto, 1896.

Ortíz, José Joaquín. "Bolívar". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no.1, 6 de agosto, 1881.

Papel Periódico Ilustrado [Bogotá]. Año I, no. 1,6 de agosto, 1881.

Peña, Ramón. "Misiones". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 48, 30 de mayo, 1896.

Pérez, Felipe. Jeografía Física i Política de los Estados Unidos de Colombia. Bogotá: Imprenta de la Nación, 1863.

Pérez Triana, Santiago. "Prólogo". En *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. Miguel Triana. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1950.

Pombo, Fidel. *Breve guía del Museo Nacional*. Bogotá: Imprenta de Colunje i Vallarino, 1881.

— . Nueva guía descriptiva del Museo Nacional de Bogotá. Bogotá: La Luz, 1886.

— . "Informe del Director del Museo Nacional al

Ministro de Instrucción Pública". *Documentos,* AGN, Sección República, Fondo Secretaría de Instrucción Pública, 10 de junio de 1890, f. 84.

— . "Carta a Rufino José Cuervo". En Epistolario de Angel y Rufino José Cuervo con corresponsales colombianos. Argelina Araujo Vélez. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990.

Porras, Belisario "El orejano". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 11, 1 de marzo, 1882.

Quijano Otero, José María. "Francisco José de Caldas". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 24, 2 de agosto, 1882.

Rada, Alejandro. "Misiones en los pueblos de la cordillera - Jambaló". *La Semana Religiosa de Popayán* [Popayán]. Año XV, no. 25, 9 de noviembre, 1895.

Restrepo Tirado, Ernesto. Catálogo General del Museo de Bogotá. Bogotá: Imprenta Nacional, 1912.

Reyes de Archila, Benjamín. "Informe del Prefecto de la Provincia del Casanare". *El Boyacense* No. 184, 5 de mayo, 1889.

Rizo, Vicente, *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

Rocha, Joaquín. Memorándum de viaje (Regiones amazónicas). Bogotá: El Mercurio, 1905.

Rojas, José Caicedo. "Carta segunda al señor D. Alberto Urdaneta". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I,

no. 2, enero 10, 1881.

Romero, José. "Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de Noviembre de 1868". En *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*. Vicente Rizo. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

— . "Informe del Obispo de Santa Marta al Ministro de Fomento, Diciembre 31 de 1889". En *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*. Vicente Rizo. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

Rueda, Juan Nepomuceno. Informe que el Obispo de Sebastópolisy Vicario del Casanare da a S.S. Ministro de Hacienda sobre visita a las tribus del Casanare. ogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1889.

Ruiz Blanco, Matías. Conversión en Piritú (Colombia) de los indios cumanagotosy palenques con la práctica que se observa en la enseñanza de los naturales en la lengua cumanagota. Madrid: Imprenta de Tomás Minuesa, 1892.

Steuart, John. Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses (Bogotá em836-3j). Bogotá: Academia de Historia de Colombia, 1989.

Tavera, Gonzalo A. "Bosquejo descriptivo de la Biblioteca Nacional de Colombia". *Anales de la Universidad* XIII, no. 91 (diciembre de 1879): 208.

Urdaneta, Alberto. "Indígenas". *Papel Periódico Ilustra-*

do [Bogotá]. Año I, no. 9,1 de febrero, 1882.

— . "El fin de año", *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 24,2 de agosto, 1882.

— . "De Bogotá á Caracas". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año III, no. 53, 28 de octubre, 1883.

Uribe Uribe, Rafael. *Reducción de salvajes*. Cúcuta: El trabajo, 1907.

Vergara V., Francisco Javier. *Almanaque y guía ilustrada de Bogotá para el año de 1881*. Bogotá: Imprenta de Ignacio Borda, 1881.

Zerda, Liborio. "El Dorado". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año I, no. 11, 1881.

— . "Los leñadores". *Papel Periódico Ilustrado* [Bogotá]. Año IV, no. 84, 5 de febrero, 1884.

FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, Carmen Elisa. *El imaginario de la Conquista: Felipe Pérez y la novela histórica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Acuña, Ruth. "El *Papel Periódico Ilustrado* y la génesis de la configuración del campo artístico en Colombia". Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1983].

Annino, Antonio, ed. *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza, España: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1994.

Annino, Antonio y François Xavier Guerra, coord. *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Arias Vanegas, Julio Andrés. Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005.

Bhabha, Homi. "Diseminación: el tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna", en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

Betancourt, Alexander. *Historia y nación*. Medellín: La Carreta Histórica, 2007.

Blasco, María Elida. "La fundación del Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Cultura y política en Luján, 1918". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,* 3ra serie, no. 25, 2002.

Bonilla, Víctor Daniel. Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo. Bogotá: Tercer Mundo, 1968.

Botero, Clara Isabel. "La apropiación del pasado y presente indígenas. Conformación de colecciones arqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823-

1938) y del Museo Arqueológico y etnográfico (1939-1948)". Tesis de pregrado, Universidad de los Andes, 1994.

— . El redescubrimiento del pasado prehispánico en Colombia: viajeros arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes, 2006.

Cabrera Becerra, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Calderón, Camilo. "La pintura de historia en Colombia", *Credencial Historia,* edición 170 (febrero de 2004). http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2004/pintura.htm

Castro-Gómez, Santiago, ed. Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: CEJA, 1999.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

Chartier, Roger. "Marin, el discurso y la imagen. Poderes y límites de la representación". En *Escribir las prácticas*. *Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

Cortés, José David. Curas y políticos. *Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

De Mier Riaño, José María. *La Gran Colombia*. Bogotá: Presidencia de la República, 1983.

Dube, Saurabh. Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2001.

Dube, Saurabh. Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura. México, D.F.: El Colegio de México, 2003.

Duncan, Carol. "Art Museums and the Ritual of Citizenship". En *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display,* editado por Ivan Karp. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1991.

Duque Muñoz, Lucía. "Territorio nacional, cartografía y poder en la Nueva Granada (Colombia) a mediados del siglo XIX". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers,* ALHIM 15 (2008). http://alhim.revues.org/index2907.xhtml

Echavarría, Rogelio. *Quién es quién en la poesía colombiana*. Bogotá: Ministerio de Cultura-El Áncora editores, 1998. http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/literatura/quien/indice.htm

Esvertit Cobes, Natalia. *La incipiente provincia. Amazonia y Estado ecuatoriano en el sigloXIX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.

Fabian, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press,

1983.

Figueroa, José Antonio. "Excluidos y exiliados: Indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *Modernidad, identidad y desarrollo,* editado por María Lucía Sotomayor. Bogotá: ICANH, Colciencias, 1998.

Gamboa, Pablo. El Tesoro de los Quimbaya. Historia, identidad y patrimonio, Bogotá: Planeta, 2002.

Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. México: Alianza, 1991 [1983].

Gómez López, Augusto Javier. "Putumayo indios, misión, colonos y conflictos". Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

González, Beatriz. "La historia de la pinacoteca del Museo Nacional a grandes rasgos". *Lámpara* XXI, no. 122, (1993): 14-23.

— . José María Espinosa: abanderado del arte en el siglo XIX. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.

— . "¿Un Museo libre de toda sospecha?". En *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro,* comp. Gonzalo Sánchez y María Emma Wills. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

— . "Las imágenes del negro en las colecciones de las instituciones oficiales". En Desde la marginalidad a la construcción de la nación. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cul-

tura, Aguilar, 2003.

— . "Ciencia, historia y arte en la colección de pintura del Museo Nacional de Colombia". En *Museo Nacional de Colombia. Colección de pintura*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2004.

González, Fernán. "El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del Tratado con la Santa Sede". *Credencial Historia,* No. 41 (mayo de 1993).

Guarín, Óscar. "De bárbaros a civilizados: la invención de los muiscas en el siglo XIX. En *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria,* ed. Ana María Gómez. Bogotá: Instituto Pensar, 2005.

Guerra, François-Xavier y Mónica Quijada, coords. *Imaginar la Nación*. Münster: Lit. Hamburg, 1994.

Guha, Ranajit y Chakravorty Spivak, eds. *Selected subaltern studies*. Nueva York: Oxford University, 1988.

Gutiérrez Ramos, Jairo. "Instituciones indigenistas en el siglo XIX. El proyecto republicano de integración de los indios". *Credencial Historia,* No. 146 (febrero de 2002).

Helg, Aline. La educación en Colombia: 1918-1957. Bogotá: Plaza & Janes, 2001.

Hobsbawm, E. J. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991 [1990].

Hoyos, Luz Adriana. *Mujeres visibles-mujeres invisibles*

representaciones de la mujer en el arte colombiano 1868-1910. Tesis para optar por el título de Maestra en Historia. Bogotá: Universidad Javeirana, 2012.

Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Uniandes, Banco de la Republica, 2003.

Kaplan, Flora, ed. Museums and the making of "ourselves". The role of objects in national Identity. Londres y Nueva York: Leicester University Press, 1994.

Konig, Hans-Joachim. En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856. Bogotá: Banco de la República, 1994.

Koselleck, Reinhart. Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

Kuan Bahamón, Misael. "La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929". Trabajo de grado de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

Lleras, Cristina. "Las colecciones de pintura: un programa curatorial". En *Museo Nacional de Colombia. Colección de pintura*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2004.

Martínez, Frédéric. El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la constracción nacional en Colombia, 1845-1900. Bogotá: Banco de la Repúbli-

ca- Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.

Medina, Alvaro. "La gráfica de 1823 a 1970". En *Historia del grabado en Colombia,* ed. Alvaro Medina. Bogotá: Planeta, 2009.

Morales Moreno, Luis Gerardo. Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940. México: Universidad Iberoamericana, 1994.

Múnera, Alfonso. El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821). Bogotá: Banco de la República, 1998.

— . Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano. Bogotá: Planeta, 2005.

Nieto Olarte, Mauricio. Orden natural y orden social. Ciencia y política en el semanario del Nuevo Reyno de Granada. Madrid: CSIC, 2007.

Noguera, Ana María. Próceresy heroínas de la Independencia: dos modelos de representación de las mujeres en la puesta en escena de la nación colombiana, 1880-1910. Tesis para optar por el título de Historiadora. Bogotá: Universidad Javeriana, 2009.

Odone, Carolina y Andrea Purcell. "El espacio de la Misión de San Rafael y su fotografía (Isla Dawson, Tierra del fuego, 1889-1911)". *Revista Chilena de Antropología Visual,* no. 6 (diciembre de 2005) http://www.antro-

pologia-visual.cl/imagenes/imprimir/odone_purcell.pdf

Ortega Ricaurte, Carmen. Dibujantes y grabadores del Papel Periódico Ilustrado y Colombia ilustrada. Bogotá: Colcultura, 1973.

Ortega, Francisco y Yobenj Aucardo Chicangana, eds. *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-University of Helsinki, 2012.

Palacios, Marco y Frank Safford. Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia. Bogotá: Norma, 2002.

Palacios, Marco. "La Regeneración ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX". En *Miguel Antonio Caro y la Cultura de su época,* ed. Rubén Mejía Sierra. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, 261-278.

Pérez, Amada Carolina. "Imágenes sobre la cotidianidad de los campesinos del altiplano central. Colombia, 1910-1940". En *La nación en América Latina. De su invención a la globalización neoliberal,* ed. Miguel Ángel Urrego y Javier Torres Parés. Morelia, Michoacán: UMSNH, CELA, 2006.

— . "Actores, escenarios y relaciones sociales en tres publicaciones periódicas mexicanas de mediados del siglo XIX", *Historia Mexicana* no. 224 (2007).

— . "Los conceptos de raza, civilización e historia en

la obra de Miguel Antonio Caro", Sánchez Antolín y López, Carlos Arturo (editores), *Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

— . "La Independencia como gesta heroica en el continuo histórico nacional: la *densidad* de una representación, 1880-1909". En *Museo Nacional de Colombia, Historias de un grito, 200 años de ser colombiano*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2010, 75-103.

Pineda Camacho, Roberto. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)". En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia,* ed. Jaime Arocha y Nina Friedemann. Bogotá: ETNO, 1984, 197-251.

Poole, Deborah. Visión, raza y modernidad. Una introducción al mundo andino de imágenes. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

Quijada, Mónica. "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)". En *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 9, no. 2 (julio-diciembre de i998).http://www.tau.ac.il/eial/IX_2/ quijada.xhtml

— . "La ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870 - 1920". *Revista de Indias*

LIX, no. 217 (Septiembre - Diciembre de 1999).

— . "¿«Hijos de los barcos» o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (Siglo XIX)". *Historia Mexicana* LIII, no. 002 (octubre-diciembre de 2003).

Rausch, Jane. La frontera de los llanos en la historia de Colombia (1830-1930). Bogotá: Banco de la República, 1999.

Renán, Ernest. ¿Qué es una nación? Cristianismo y judaismo. Contemporáneos ilustres. Consejos del sabio. Buenos Aires: Elevación, 1947.

Restrepo, Olga. "La Comisión Corográfica y las Ciencias Sociales". En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia,* ed. Jaime Arocha y Nina Friedemann, 131-158. Bogotá: ETNO, 1984.

— . "Un imaginario de la nación: lectura de las láminas y descripciones de la comisión corográfica". Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 26 (1999): 30-58.

Riviere, Luisa Fernanda. La formación de ciudadanos en la obra de Constancio *Franco Vargas (1873-1891).* Tesis para optar por el título de Historiadora, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Rodríguez Prada, María Paola. "Origen de la institución museal en Colombia: entidad científica para el desarrollo y el progreso". *Cuadernos de Curaduria,* No. 6 (

enero-junio de 2008) http://www.museonacional.gov.co/inbox/files/docs/Aproximacionesalahistoria06.pdf

Rojas, Cristina. Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del sigloXIX. Bogotá-Barcelona: Norma, 2001.

Roldán, Roque y John Harold Gómez, comps. *Fuero indígena colombiano*. 3a Ed. Bogotá: Ministerio de Gobierno, 1994.

Safford, Frank. "Race, integration and progress: elite attitudes and the indian in Colombia 1750-1870". *Hispanic American Historical Review* 71, no. 1 (1991).

Sánchez Cabra, Efraín. Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada. Bogotá: Banco de la República, Áncora Editores, 1998.

Schaer, Roland. *L'invention des musées*. París: Gallimard, 1993.

Segura, Martha. "Auroras y ocasos del Museo Nacional". *Lámpara* XXI, no. 122 (1993): 1-10.

— . Itinerario del Museo Nacional de Colombia: 1823-1994. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1995, Vol. 2.

Serje de la Ossa, Margarita Rosa. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes, CESO, 2005.

Solano, Juanita. "El grabado en el *Papel Periódico Ilustrado*. Su función como ilustración y la relación con la fotografía". *Revista de Estudios Sociales,* no. 39 (2011): 146-156

Taussig, Michel. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Bogotá: Norma, 2001.

Tirado Mejía, Álvaro, dir. científico y académico. *Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Planeta, 1989-1998.

Todorov, Tzvetan. Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana. México: Siglo Veintiuno, 1991.

Torres, Anamaría. "La imagen en el Papel Periódico Ilustrado (1881-1888): un proyecto moderno". Tesis de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Uribe de Hincapié, María Teresa. *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación Región, 2001.

— . Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana, 1810-1850. Antioquia, Colombia: Universidad de Antioquia, 1987.

Urrego, Miguel Ángel. La crisis del Estado Nacional en Colombia: una perspectiva histórica. Morelia, Michoacán: IIH, UMSNH, 2004.

Von de Walde, Erna. "El cuadro de costumbres y el proyecto hispano-católico de unificación nacional en Colombia". *Arbor, Ciencia, pensamiento y cultura* CLXXXIII, no. 724 (marzo-abril de 2007).

Wade, Peter. Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Bogotá: Uniandes, Siglo del Hombre, 1997.

Notas

1 Entre los textos que inauguraron este tipo de perspectiva sobre la conformación de los estados y las naciones están: Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993); Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo* (México D. F.: Alianza, 1991); E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1991); y Homi Bhabha, ed., *Nation and narration* (Londres: Routledge, 1990).

2 Las siguientes compilaciones dan cuenta de la importancia que adquirió este tema para el caso latinoamericano en las últimas décadas: François-Xavier Guerra y Mónica Quijada, coord., *Imaginar la Nación* (Münster: AHILA-Lit. Verlag, 1994) Antonio Annino, ed., *De los imperios a las naciones: Iberoamérica* (Zaragoza: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1994), y Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra, coord., *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

3 Véanse, entre otros: María Teresa Uribe y Jesús María Álvarez, *Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana, 1810-1850* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1987); Hans-Joachim Konig, *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856* (Bogotá: Banco de la República, 1994); Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (Bogotá: Banco de la República, 1998); María Teresa Uribe, *Nación, ciudadano y soberano* (Medellín: Corporación Región, 2001); Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900* (Bogotá: Banco de la República - Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001), y Miguel Ángel Urrego, *La crisis del Estado Nacional en Colombia: una*

perspectiva histórica (Morelia: UMSNH, 2004).

[4] *Véase en especial: Cristina Rojas, Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX (Bogotá-Barcelona: Norma, 2001); Alfonso Múnera, Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano (Bogotá: Planeta, 2005); Julio Arias Vanegas, Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005); Margarita Rosa Serje, El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie (Bogotá: Ediciones Uniandes-CESO, 2005), y Francisco Ortega y Yobenj Aucardo Chicangana (eds.), Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - University of Helsinki, 2012).*

5 Se entiende por lugar institucional los modelos culturales, los núcleos de tradición y los referentes sociales desde los cuales se elabora una percepción específica de la realidad o se construye un texto determinado. Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1993), 68 y ss.

6 Roger Chartier, "Marin, el discurso y la imagen. Poderes y límites de la representación", en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (Buenos Aires: Manantial, 1996), 73-99.

7 María Ciavatta, "Educando al trabajador de la gran 'familia de la fábrica'. Memoria, historia y fotografía", en *Imágenes e investigación social,* ed. Fernando Aguayo y Lourdes Roca (México: Insti tuto Mora, 2005), 355 y 356.

[8] *Michel de Certeau, "Teorías del arte de hacer", en La invención de lo cotidiano. (México: Universidad Iberoamericana, 2000), vol. 1, 42.*

[9] Michel de Certeau, "Teorías del arte de hacer", vol. 1, 45.

[10] *Tzvetan Todorov, Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana (México: siglo XXI, 1991).*

[11] *Johannes Fabian, Time and the Other: How Anthropology Makes its Object (Nueva York: Columbia University, 1983).*

[12] *La categoría analítica de territorialización de la historia se utiliza a partir de la conceptualización que se hizo sobre este problema en el seminario doctoral de Historiografía dictado por el profesor Guillermo Zermeño en El Colegio de México en el segundo semestre del 2003.*

[13] El *Papel Periódico Ilustrado* fue una de las publicaciones más relevantes de las últimas décadas del siglo XIX, dada la prestancia de sus colaboradores, el carácter científico, literario, histórico y nacionalista de sus artículos y la importancia que tuvo, en cuanto impreso ilustrado, en la difusión de imágenes de diferente tipo. Este quincenario fue fundado por Alberto Urdaneta, en 1881, y se mantuvo hasta 1888 con una producción de 116 números; los escritos e imágenes que aparecieron en este quincenario han circulado en diferentes tipos de impresos y exposiciones.

[14] El Museo Nacional fue el primer museo que tuvo el país (fundado en 1823). En el transcurso del siglo XIX albergó colecciones de historia natural, mineralogía, antigüedades indígenas, historia patria, curiosidades y arte. A partir de las colecciones del Museo Nacional se formaron en el siglo XX diferentes museos, entre los que encontramos el Museo de Arte de la Escuela Nacional de Bellas Artes (1903), la Casa Museo Quinta de Bolívar (1919), el Museo de Arte Colonial y el Museo del 20 de Julio (1960).

[15] Flora Kaplan, ed., Museums *and the Making of "Ourselves" The Role of Objects in*

National Identi- ty (Londres y Nueva York: Leicester University Press, 1994).

[16] Para tal fin, se utilizarán como fuentes las cartas de donación, de remisión y de adquisición de los objetos que llegaron al museo en ese periodo (que reposan actualmente en el archivo de dicha institución), los catálogos y guías del museo publicados en 1881, 1886, 1907 y 1912, y los objetos mismos que hacen parte de la colección.

[17] Los territorios de misiones estaban ubicados, especialmente, en la región Amazónica, las inmediaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, La Guajira, el Piedemonte llanero, los Llanos Orientales y el Chocó.

[18] Se utilizarán como fuentes los artículos sobre misiones que aparecieron en la prensa católica de finales del siglo XIX y los informes de misión escritos por los frailes capuchinos.

[19] Véase Álvaro Tirado Mejía, dir. científico y académico, *Nueva historia de Colombia* (Bogotá: Planeta, 1989). En especial, Álvaro Tirado Mejía, dir. científico y académico, *Nueva historia de Colombia,* vol I *Historia Política 1886-1946* (Bogotá: Planeta, 1989) y Álvaro Tirado Mejía, dir. científico y académico, *Nueva historia de Colombia,* vol II *Historia Política 1946-1986* (Bogotá: Planeta, 1989).

[20] Véanse, entre otros: Martínez, *El nacionalismo cosmopolita;* Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia* (Bogotá: Norma, 2002), y Marco Palacios, "La Regeneración ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX", en *Miguel Antonio Caro y la Cultura de su época*, ed. Rubén Sierra Mejía (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), 261-278.

[21] *Palacios y Safford, Colombia: país fragmentado, 451.*

[22] Palacios, "La Regeneración", 275.

[23] Gilberto Loaiza Cano. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011), 66.

[24] Véanse, entre otros: Miguel Ángel Urrego, *Sexualidad, familia y matrimonio en Bogotá, 18801930* (Bogotá: Ariel - Universidad Central, 1997) y Alexander Betancourt Mendieta, "Trabajo intelectual y definición de la nación colombiana a principios del siglo XX", en *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina,* ed. Aimer Granados, Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego (México, UMSNH - UAM, 2010).

[25] De acuerdo con Hale, "las clásicas doctrinas liberales basadas en el individuo autónomo dieron paso a teorías que interpretaban al individuo como una parte integrante del organismo social, condicionado por el tiempo y el lugar, y cambiando constantemente a medida que la sociedad cambiaba", desde tal perspectiva, en el final del siglo XIX en América Latina se privilegió el ideal de orden sobre el de libertad, en concordancia con las ideas positivistas de la época y la instauración de gobiernos de carácter autoritario. Charles A. Hale, "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina,* 1-64.

[26] Miguel Ángel Urrego. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la Guerra de los Mil días a la constitución de 1991* (Bogotá: Universidad Central - Siglo del Hombre, 2002), p. 37.

[27] De los 74 municipios solo 21 tenían más de 10.000 habitantes, y Bogotá y Medellín eran los únicos centros urbanos con más de 20.000 habitantes. Véase Marco Palacios. *Entre la legitimidad y la violencia* (Bogotá: Norma, 1995), 17.

[28] "El censo nacional de 1912 señaló una tasa global de alfabetización del 17% para los 4'130.000 colombianos de más de 8 años con que contaba entonces el país". Aline Helg. *La educación en Colombia: 1918-1957* (Bogotá: Plaza & Janes, 2001), 35.

[29] Palacios. *Entre la legitimidad,* 17.

[30] Olga Restrepo, "La Comisión Corográfica y las Ciencias Sociales", en *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia,* ed. Jaime Arocha y Nina Friedemann (Bogotá: ETNO, 1984X131-158.

[31] Olga Restrepo, "Un imaginario de la nación: lectura de las láminas y descripciones de la comisión corográfica", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 26 (1999): 30-58.

[32] Restrepo, "Un imaginario".

[33] Roberto Pineda Camacho, "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)", en *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia,* ed. Jaime Arocha y Nina Friedemann (Bogotá: ETNO, 1984X197-251.

[34] Frank Safford, "Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia 1750-1870", *Hispanic American Historical Review* 71, no. 1 (1991), 1-33.

[35] Véase, entre otros: Todorov, *Nosotros y los otros*.

[36] Véanse, entre otros: Ranajit Guha y Spivak Chakravorty, ed., *Selected Subaltern Studies* (Nueva York: Oxford University, 1988); Santiago Castro-Gómez, ed., *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: CEJA, 1999), y Saurabh Dube, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica* (México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2001).

[37] Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Uniandes-Siglo del Hombre, 1997).

[38] Wade, *Gente negra*.

[39] Rojas, *Civilización y violencia*.

[40] Rojas, *Civilización y violencia,* 140.

[41] Véase, en especial, el capítulo "Las voces subalternas", en Rojas, *Civilización y violencia,* 145-172.

[42] Múnera, *Fronteras imaginadas*.

[43] Múnera, *Fronteras imaginadas,* 21.

[44] Múnera, *Fronteras imaginadas,* 26-32.

[45] Arias, *Nación y diferencia*.

[46] Arias, *Nación y diferencia,* VIII.

[47] Asociada con una identidad territorial que los diferenciaba de los europeos y de las demás naciones, y una racial y cultural que los distinguía del pueblo a través de elementos asociados con el linaje, el oficio, la educación y la forma de vestirse y de comportarse, entre otros.

[48] Serje, *El revés de la nación*.

[49] Serje, *El revés de la nación,* 6.

[50] Renán Silva, *República Liberal, intelectuales y cultura popular* (Medellín: La Carreta, 2005).

[51] Véase especialmente Silva, *República Liberal,* 49.

[52] En relación con este tema, véase Amada Carolina Pérez, "Imágenes sobre la cotidianidad de los campesinos del Altiplano Central. Colombia 1910-1940", en *La nación en América Latina*. *De su invención a la globalización neoliberal*, ed. Miguel Ángel Urrego y Javier Torres Parés (Morelia: IIHUMSNH-UNAM, 2006).

[53] Sobre el Museo Nacional de Colombia, véase Amada Carolina Pérez, "Hacer visible, hacerse visible: la nación representada en las colecciones del museo. Colombia,

1880-1912". *Memoria y sociedad,* 28 (enero - junio de 2010): 85-106. Disponible en: http://www.javeriana.edu.co/revistas/ Facultad/sociales/memoriaysociedad/articulo.php?id = 32; y Amada Carolina Pérez, "La memoria convertida en exhibición: adecuaciones de la sección de historia patria en el Museo Nacional de Colombia, 1880-1912", en *Del dicho al hecho. 200 años de independencia y ciudadanía,* editado por Yobenj Chicangana y Francisco Ortega (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2011), 109-136. Sobre los informes de Misión, véase Hering Torres Max S. y Amada Carolina Pérez Benavides, eds., "Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de los frailes capuchinos". En *Historia cultural desde Colombia. Categorías y Debates* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, 2012), 287-316.

54 Anderson, *Comunidades imaginadas,* 48.

55 Anderson, *Comunidades imaginadas,* 46.

56 Homi Bhabha, "Diseminación: el tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna", en *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 176 y ss.

57 Homi Bhabha, "Diseminación: el tiempo", 182.

58 Múnera, *Fronteras imaginadas,* y Mauricio Nieto Olarte, *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el semanario del Nuevo Reyno de Granada* (Madrid: CSIC, 2007).

59 Véanse, entre otros: Efraín Sánchez Cabra, *Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada* (Bogotá: Banco de la República - Áncora Editores, 1998), Lucía Duque Muñoz, "Territorio nacional, cartografía y poder en la Nueva Granada (Colombia) a mediados del siglo XIX", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers, ALHIM*, no. 15 (2008). http://alhim.revues.org/index2907.xhtml

y los ya mencionados de Olga Restrepo.

[60] Los escritos de uno de sus integrantes, el publicista Manuel Ancízar, titulados "Peregrinación" y firmados con el seudónimo Alpha, aparecieron por entregas en el periódico *El Neogranadino* y, posteriormente, fueron publicados como libro en varias ocasiones; algunos de los textos de otros expedicionarios, como el del también publicista Santiago Pérez y del naturalista Miguel Triana, se dieron a conocer en *El Tiempo* y en el mismo *Neogranadino,* mientras que Codazzi escribió más de treinta artículos, entre ellos las cartas geográficas de las primeras provincias visitadas, las cuales fueron publicadas en la *Gaceta Oficial*. Véase Restrepo, "Un imaginario de la nación", 38 y ss.

[61] Restrepo, "Un imaginario", 57.

[62] Restrepo, "Un imaginario", 57.

[63] Erna Von der Walde, "El cuadro de costumbres y el proyecto hispano-católico de unificación nacional en Colombia", *Arbor, Ciencia, pensamiento y cultura* CLXXXIII, no. 724 (marzo-abril del 2007): 248.

[64] Arias, *Nación y diferencia*.

[65] Gordillo, Andrés. "El Mosaico (1858-1872): nacionalismo, élites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX", *Fronteras de la Historia,* VIII (2003): 28.

[66] Gordillo, "El Mosaico", 57.

[67] "De ahí que la calidad y el nivel de detalle a los que se llegaba en los grabados fueran sorprendentes. Gracias a la dureza de la madera, esta técnica permitía el trabajo minucioso de pequeños fragmentos de la imagen, que eran muy difíciles de lograr mediante la xilografía tradicional". Además hay que tener en cuenta que: "Una de las características de la xilografía es que la producción de copias puede llegar a volúmenes

bastante altos sin perder la calidad del dibujo, lo que la convierte en una de las técnicas de grabado más atractivas para la reproducción masiva de imágenes". Juanita Solano, "El grabado en *Papel Periódico Ilustrado*. Su función como ilustración y la relación con la fotografía", *Revista de Estudios Sociales,* no. 39 (abril de 2011), 149.

[68] De acuerdo con Carmen Ortega Ricaurte, en el *Papel Periódico Ilustrado* se publicaron aproximadamente 400 grabados. Véase Carmen Ortega Ricaurte, *Dibujantes y grabadores del* Papel Periódico Ilustrado *y* Colombia ilustrada (Bogotá: Colcultura, 1973).

[69] Alberto Urdaneta fue un publicista decimonónico reconocido por múltiples facetas, entre las que se destacan las de dibujante (uno de los mejores que tuvo el país en el siglo XIX), pintor, caricaturista, periodista, escritor, coleccionista de arte, agricultor, militar y catedrático. Propició la puesta en marcha de importantes instituciones como la Escuela de Grabado y la Escuela de Bellas Artes, y dirigió varias publicaciones periódicas, entre ellas *El Agricultor*, *Los Andes: semanario americano ilustrado* y el *Papel Periódico Ilustrado*. En 1875, hizo parte de la guerrilla de El Mochuelo, movimiento conformado por jóvenes conservadores que luchaban contra el gobierno radical, por lo cual fue mandado al exilio. De regreso en 1880 a Bogotá, concibió el *Papel Periódico Ilustrado* como un proyecto cultural en el que buscaba reunir en una misma publicación a artistas y políticos de diferentes tendencias con el fin de incentivar la producción cultural nacional.

[70] Ruth Acuña, *"El Papel Periódico Ilustrado* y la génesis de la configuración del campo artístico en Colombia" (Tesis de Maestría en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2002), 21.

[71] *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 1 (6 de agosto de 1881): 3, http://www.banrepcul-

tural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_01.pdf

[72] Anamaría Torres. "La imagen en el *Papel Periódico Ilustrado* (1881-1888): un proyecto moderno" (Tesis de grado en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2012), 21 y ss.

[73] *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 1 (6 de agosto de 1881): 3, http://www.banrepcultural.org/sites/ default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_01.pdf

[74] *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 1 (6 de agosto de 1881): 20,http://www.banrepcultural.org/sites/ default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_01.pdf

[75] Papel periódico ilustrado IV, no. 75 (21 de septiembre de 1884): 34,http://www.banrepcultu- ral.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v4/v4_75.pdf

[76] Por ejemplo, los doce números de un periódico como *El Museo Social* costaban 1 peso.

[77] Sobre la fundación de la Escuela de Grabado, véase Alvaro Medina, "La gráfica de 1823 a 1970", en *Historia del grabado en Colombia,* ed. Alvaro Medina (Bogotá: Planeta, 2009), 80 y ss. Sobre el apoyo de Urdaneta a Paredes y Racines, véase Anamaría Torres, *"La imagen"* 66 y 67.

[78] Solano, "El grabado en *Papel Periódico Ilustrado",* 146.

[79] Anamaría Torres, "La imagen", 57 y ss.

[80] Deborah Poole, Visión, *raza y modernidad. Una introducción al mundo andino de imágenes* (Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 2000), 10 y ss.

[81] Para una reflexión sobre cómo los sectores conservadores llevaron a cabo un proceso de reivindicación del pasado colonial, véanse Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamien-*

to colombiano en el siglo XIX (Bogotá: Uniandes, Banco de la República, 2003); Urrego, *Intelectuales y estado,* y Von der Walde, "El cuadro".

[82] La interpretación sobre la tumba de Quesada como base sobre la cual se levanta la historia nacional en esta portada de *Papel Periódico Ilustrado* se la debo al profesor Javier Vilaltella en una conferencia dictada en el Museo Nacional de Colombia con motivo de la exposición *Las Historias de un grito, 200 años de ser colombianos*.

[83] El salto es uno de los paisajes nacionales más representados. Se trata de una cascada formada por el río Bogotá que cae sobre un abismo rocoso en una región boscosa de neblina permanente. En la tradición muisca se señala que fue abierto por Bochica (personaje concebido como sabio y profeta) para evitar la inundación de la Sabana de Bogotá.

[84] *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 1 (6 de agosto de 1881): 3,http://www.banrepcultural.org/sites/ default/files/lablaa/historia/paperiMM_01.pdf

[85] Acuña señala que en la publicación se creó una especie de santoral de héroes y recoge la jerar- quización que de estos se hace: "El libertador encabeza la marcha de los grandes campeones de la patria, y se agrupan a su diestra, Sucre, encarnación viviente de la virtud, de la nobleza y de la suprema verdad; Santander, el alma de la ley y de la libertad; Nariño, su primer adalid; Camilo Torres, su mártir y su apóstol; se le considera también, la primera figura civil de la independencia; Acevedo y Gómez, su voz y su elocuencia; Ricaurte, su épica abnegación; Córdoba, su brazo y Baraya su entusiasmo". Citado por Ruth Acuña, "El *Papel Periódico Ilustrado*", 39.

[86] Solano, "El Grabado", 152.

[87] Acuña analiza que el único de los liberales radicales incluido dentro de las nota-

bilidades contemporáneas fue Florentino González, mientras que figuras políticas de gran relevancia como José María Melo, Tomás Cipriano de Mosquera, José Hilario López o Manuel Murillo Toro no fueron tenidas en cuenta. Véase Acuña, "*El Papel Periódico*", 35 y 36.

[88] *Papel Periódico Ilustrado* III, no 63 (15 de Abril de 1884): 242,http://www.banrepcultural.org/ sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v3/v3_63.pdf.

[89] *Papel Periódico Ilustrado* III, no 71 (20 de julio de 1884): 381, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v3/v3_71.pdf

[90] Acuña, "*El Papel Periódico*", 55.

[91] "Hija del célebre impresor Bruno Espinosa de los Monteros. En su meritoria vida cultivó la novela, el teatro, la poesía y en su lecho de muerte concluyó un tratado, en prosa y verso, sobre la educación de las jóvenes. 'Escritora sentimental y mística, poetisa dulce y melodiosa', dice Isidoro Laverde Amaya. Sus primeras poesías fueron publicadas en *El Parnaso Granadino*. Obras suyas: *El día de reyes, Devocionario, Lágrimas y recuerdos, El Divino Modelo de las almas cristianas* y *Pesares y consuelos* —en el destierro del prelado Manuel J. Mosquera— (1852)". Rogelio Echavarría, *Quién es quién en la poesía colombiana* (Bogotá: Ministerio de Cultura - El Áncora Editores, 1998).http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/literatura/quien/indice.htm

[92] Véase Amada Carolina Pérez, "La Independencia como gesta heroica. La densidad de una representación", en Museo Nacional de Colombia, *Historias de un grito, 200 años de ser colombiano* (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2010).

[93] J. A. de Soffia. "D. Andrés Bello", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 6, (diciembre1881): 86,http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/pape-

ri/v1/v1_06.pdf

[94] Camilo Calderón, "La pintura de historia en Colombia", *Credencial Historia,* no. 170 (febrero de 2004),http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2004/pintura.htm..

[95] Alberto Urdaneta, "El fin de año", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 24 (2 de agosto de 1882): 382, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_24.pdf

[96] José María Quijano Otero, "Caldas", *Papel Periódico Ilustrado I,* no. 24 (2 de agosto de 1882): 385, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_24.pdf

[97] "Francisco José de Caldas", *Papel Periódico Ilustrado I,* no. 24 (2 de agosto de 1882): 385, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_24.pdf

[98] José Caicedo Rojas, "José Acevedo Gómez", *Papel Periódico Ilustrado,* no. 5 (agosto 1882): 71, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_05.pdf

[99] Como se analizará a partir del capítulo IV, esta idea de que el gobierno colonial le había dado un buen trato a los grupos indígenas se utilizó para legitimar la creación de misiones a finales del siglo XIX.

[100] Francisco de Paula Carrasquilla, "La Vergonzante", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 5 (agosto 1882): 78, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_05.pdf

[101] José Joaquín Ortíz, "Bolívar", *Papel Periódico Ilustrado* I, no.1 (6 de agosto de

1881): 5, http:// www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_01.pdf

[102] Manuel Briceño, "A Simón Bolívar", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 4 (octubre 1881): 55, http:// www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_04.pdf

[103] Francisco de Paula Carrasquilla, "El Recluta", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 1 (6 de agosto de 1881): 12, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_01.pdf

[104] Carrasquilla, "El Recluta", 12.

[105] Carrasquilla, "El Recluta", 13.

[106] Belisario Porras, "El orejano", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 11 (1 de marzo de 1882): 170, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_11.pdf

[107] Porras, "El orejano", 174.

[108] Alberto Urdaneta, "Indígenas", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 9 (1 de febrero de 1882): 143, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_09.pdf

[109] Urdaneta, "Indígenas", 143.

[110] Caldas, "El influjo", 143.

[111] Múnera, *Fronteras imaginadas,* 70-71.

[112] Tradición que, de acuerdo con Efraín Sánchez Cabra, estaba relacionada a su vez con los viajes de exploración: "los viajes de exploración científica y geográfica tuvieron una influencia aún mayor que las ideas sobre lo pintoresco. Entre aquellos, sin du-

da los que más contribuyeron a la formación de la pintura de tipos y costumbres fueron los realizados bajo el mando del capitán James Cook entre 1768 y 1780. Los viajes del capitán Cook llevaron a Europa un nuevo valor visual: lo exótico, que pronto se convirtió en sinónimo de pintoresco. La incitación que producían las tierras lejanas y extrañas y la comprobación de que allí la realidad se presentaba a la vista como inmensamente más variada, intrincada y fantástica de cuanto habían anticipado los viajeros, generó y fortaleció la ilusión de que todo en esos mundos era pintoresco: 'toda choza, artículo, utensilio y bestia de la India son pintorescos', informó en 1832 un capitán de la armada bengalí". Véase, Efraín Sánchez Cabra. "Ramón Torres Méndez y la pintura de tipos y costumbres" *Boletín cultural y bibliográfico* XXVIII, No. 28, (1991), http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesban- rep/boletin/boleti5/bol28/ramon.htm

[113] Francisco de Paula Carrasquilla, "La vergonzante", *Papel Periódico Ilustrado* I, no. 5 (15 de noviembre de 1881). http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_05.pdf

[114] Liborio Zerda, "Los leñadores", *Papel Periódico Ilustrado* IV, no. 84 (5 de febrero de 1884): 194,

http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v4/v4_84.pdf

[115] Véase Pérez, "Imágenes sobre la cotidianidad".

[116] Poole, Visión, *raza y modernidad*.

[117] Alberto Urdaneta, "De Bogotá á Caracas", *Papel Periódico Ilustrado* III, no. 53 (28 de octubre de 1883): 74, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/la-

blaa/historia/paperi/v3/v3_53.pdf

[118] En la bibliografía colombiana se señala que Belver se dedicó a la enseñanza y fundó un colegio con el nombre de "Academia de la Paz", que regentó hasta 1873. Entre sus obras se encuentran: *Cartilla de Taquigrafía* (1859), *Tratado sobre el análisis lógico de la proposición* (1859), *Higiene para los niños* (1872), *Compendio de Gramática Castellana. Obra destinada especialmente para la enseñanza de los niños, y aprobada por el Consejo Académico de la Universidad Nacional* (1887). Véase Laver- de Amaya, Isidoro. *Bibliografía colombiana*. (Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1895). Http:// www.banrepcultural.org/blaavirtual/bibliografias/bicol/bicol/bicol05.htm

[119] José Belver, "Leonardo Infante", *Papel Periódico Ilustrado* IV, no. 90 (1 de mayo de 1885): 285,

http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v4/v4_90.pdf

[120] Constancio Franco, Rasgos *biográficos de* los *próceresy mártires de la Independencia,* v.1 (Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1880).

[121] A Julio Añez se lo conoce principalmente por ser el autor de "Parnaso colombiano", obra publicada por entregas entre 1884 y 1887, en la que se hacía una selección de la poesía colombiana. El autor recogió composiciones de 102 poetas y 14 poetisas.

[122] Julio Añez, "Candelario Obeso", *Papel Periódico Ilustrado* IV, no. 74 (1 de septiembre de 1884): 18, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v4/v4_74.pdf

[123] Añez, "Candelario Obeso", 19.

[124] Véase Óscar Guarín, "De bárbaros a civilizados: la invención de los muiscas en el siglo XIX". Ana María Gómez (ed.). Muiscas: *representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (Bogotá, Instituto Pensar, 2005), 228-246. Guarín señala particularmente las contribuciones de Joaquín Acosta y Ezequiel Uricoechea en el proceso de invención de los chibchas como la tercera civilización de América. Por su parte, Carmen Elisa Acosta ha estudiado la manera como en las novelas históricas de Felipe Pérez se constituyó el imaginario sobre el pasado indígena y la conquista del Perú en el que "pretendió buscar una tradición unificada, en la que aceptó la tradición española, pero a la vez reconoció la pertenencia a una tradición americana". Véase Carmen Elisa Acosta, *El imaginario de la Conquista: Felipe Pérez y la novela histórica* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002). *El imaginario de la Conquista: Felipe Pérez y la novela histórica* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), 98.

[125] Zerda fue un reconocido médico y naturalista. Miembro de varias asociaciones científicas, como la Sociedad de Naturalistas Neogranadinos, la Escuela de Medicina Privada, las Academias colombianas de la Lengua y de Historia, la Academia de Historia de Madrid y la Sociedad Etnológica de Berlín. Entre 1892 y 1895 se desempeñó como ministro de Instrucción Pública.

[126] Liborio Zerda, "El Dorado", *Papel Periódico Ilustrado I,* no. 11, (1881): 178, http://www.banrep-cultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v1/v1_11.pdf

[127] Zerda, "El Dorado".

[128] Ignacio María Gutiérrez Ponce, "Las crónicas de mi hogar ó apuntes para la historia de Santafé de Bogotá", *Papel Periódico Ilustrado I,* no. 17, 1881: 271, http://www.banrepcultural.org/sites/de-fault/files/lablaa/historia/pape-

ri/v1/v1_17.pdf

[129] Lázaro M. Girón, "Los achaguas", *Papel Periódico Ilustrado* II, no. 28 (1 de octubre de 1882): 58, http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/paperi/v2/v2_28.pdf

[130] "Hubo, no obstante, entre los conquistadores almas nobles y generosas que, inspiradas por otro linaje de sentimientos, contribuyeron al bien de los indios y han transmitido lo poco que de ellos se conserva. Cuéntese entre ellos á los misioneros católicos, que así consolaban á las víctimas, como se oponían a la saña de los victimarios". Gutiérrez Ponce, "Las crónicas", 271.

131 Roland Schaer, *Vinvention des musées* (París: Gallimard, 1993).

132 Véase Carol Duncan, "Art Museums and the Ritual of Citizenship," en *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display,* ed. Ivan Karp (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1991).

[133] Irina Podgorny, "La mirada que pasa: museos, educación pública y visualización de la evidencia científica", *Historia, Ciencias, Saúde - Manguinhos,* 12 (2005): 231-64.

[134] Por ejemplo: la creación del Museo Nacional mexicano data de 1825; el Museo Nacional del Perú fue instalado en 1826 por su primer director, Mariano Rivero; el Museo Nacional de Historia Natural de Chile fue fundado en 1830; en Venezuela se puso en marcha un proyecto de Museo Nacional en 1869; en Argentina, el Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires empezó a funcionar en 1877 y el Museo Histórico Nacional, en 1889; el Museo Nacional de Costa Rica fue inaugurado en 1887.

[135] En relación con algunos estudios sobre el papel de los museos en la creación de las naciones en América Latina, véanse: Luis Gerardo Morales Moreno, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940* (México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1994); Mónica Quijada, "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)", *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 9, no. 2 (julio-diciembre de 1998) http://www.tau. ac.il/eial/IX_2/quijada.xhtml; María Élida Blasco, "La fundación del Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Cultura y política en Luján, 1918", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ra serie, no. 25 (2002).

[136] Martha Segura, *Itinerario del Museo Nacional de Colombia: 1823-1994* (Bogotá: Museo Nacional

de Colombia, 1995).

[137] Martha Segura, "Auroras y ocasos del Museo Nacional", *Lámpara* XXI, no. 122 (1993): 1-10.

[138] *Beatriz González, "La historia de la pinacoteca del Museo Nacional a grandes rasgos", Lámpara*

XXI, no. 122 (1993): 14-23.

[139] Museo Nacional de Colombia. Publicaciones virtuales. "Cuadernos de curaduría", http://www.museonacional.gov.co/Publicaciones/cuadernos-de-curaduria/Paginas/cuadernos-decuraduria-01.aspx

[140] Véanse, por ejemplo: Beatriz González, José María Espinosa: abanderado del arte en el siglo XIX (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998); Beatriz González,

"¿Un Museo libre de toda sospecha?", en Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro, comp. Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000); Beatriz González, "Ciencia, historia y arte en la colección de pintura del Museo Nacional de Colombia", en Museo Nacional de Colombia, Colección de pintura (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2004), y Cristina Lleras, "Las colecciones de pintura: un programa curatorial", en Museo Nacional de Colombia. Colección de pintura. (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2004).

[141] Beatriz González, "Las imágenes del negro en las colecciones de las instituciones oficiales", en Desde la marginalidad a la construcción de la nación. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia (Bogotá: Ministerio de Cultura - Aguilar, 2003), 458-472.

[142] Clara Isabel Botero, "La apropiación del pasado y presente indígenas. Conformación de coleccionesarqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823-1938) y del Museo Arqueológico y etnográfico (1939-1948)" (Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, 1994).

[143] Clara Isabel Botero, *El redescubrimiento del pasado prehispánico en Colombia: viajeros arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945* (Bogotá: ICANH - Universidad de los Andes, 2006), 16.

[144] María Paola Rodríguez Prada, "Origen de la institución museal en Colombia: entidad científica para el desarrollo y el progreso". Cuadernos de Curaduría, no. 6, (enero-junio 2008). http://www.museonacional.gov.co/inbox/files/docs/Aproximacionesalahistoria06.pdf.

[145] *Gaceta de Colombia* [Bogotá], 21 de septiembre, 1823, no. 101. Citado en Mar-

tha Segura, *Itinerario,* 41.

[146] Para un estudio detallado del proceso de conformación del Museo Nacional, véase María Paola Rodríguez Prada, "Origen de la institución".

[147] José María de Mier Riaño, *La Gran Colombia* (Bogotá: Presidencia de la República, 1983), 252.

[148] De Mier Riaño, *La Gran Colombia,* 253.

[149] Segura, *Itinerario,* 52-59.

[150] Estos dos objetos ingresaron a la colección en 1826. Véase Segura, *Itinerario,* 61 y 62.

[151] Véase Auguste Le Moyne, *Viajes y estancias en América del Sur, la Nueva Granada, Santiago de Cuba, Jamaica y el Istmo de Panamá* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1945), 118 y 119. Citado en Segura, *Itinerario,* 70.

[152] Por ejemplo, el botánico de la Comisión, José Jerónimo Triana, entregó al museo un herbario compuesto por 38 volúmenes.

[153] En 1847, bajo el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera, se ordenó exaltar la memoria de los granadinos que hicieron la Campaña de Venezuela mediante la exhibición de sus retratos en el Museo Nacional. Así mismo, en 1854, el General Melo mandó colocar en el museo un retrato del General Franco, quien había muerto en la guerra civil.

[154] Véase Genaro Balderrama, "El Meta i las llanuras de San Martín", *Anales de la Universidad* 2, No. 7 (1868-1869): 71. Citado en Segura, *Itinerario,* 124.

[155] Manuel Ancízar, "Informes de Comisiones", *Anales de la Universidad* V, no. 25 (enero-febrero de 1871): 9. Citado en Segura, *Itinerario*, 126.

[156] Fidel Pombo, *Breve guía del Museo Nacional* (Bogotá: Imprenta de Colunje i Vallarino, 1881), 8.

[157] Gonzalo A. Tavera, "Bosquejo descriptivo de la Biblioteca Nacional de Colombia", *Anales de la Universidad* XIII, no. 91 (diciembre de 1879): 208.

[158] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Sección República, Fondo Secretaría de Instrucción pública. folio 110, Ricardo Becerra, "Enriquecimiento del Museo Nacional [Circular los Estados (Bogotá: 1881)]. Citado en Segura, *Itinerario,* 142-143.

[159] Como se señaló en la introducción, se entiende por territorialización de la memoria el proceso mediante el cual se convierte en historia de una nación el pasado del territorio que esta ocupa, pasado que —en la mayoría de los casos—no corresponde a una continuidad cultural y por eso tal continuidad es construida desde el presente.

[160] Homi Bhabha. "Diseminación. El tiempo", 197.

[161] En 1887 el Gobierno decide comprar parte de la colección de Urdaneta conformada por objetos de arte y por antigüedades indígenas, principalmente.

[162] Podgorny. "La mirada que pasa: museos", 245

[163] Rojas era un reconocido escritor costumbrista y colaborador de las publicaciones más importantes de la época como *El Mosaico* y *Papel Periódico Ilustrado*. Además, fue diputado, secretario de Relaciones Exteriores y presidente de la Cámara de Representantes. Junto con otros notables, fundó la Sociedad Filarmónica y fue socio de la Sociedad de Naturalistas Neogranadinos. También fue el primer presidente de la sociedad católica denominada Apostolado de la Oración.

[164] José Caicedo Rojas, "Carta segunda al señor D. Alberto Urdaneta", *Papel Perió-*

dico Ilustrado I, no. 2 (enero 10 de 1881): 32. http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/historia/pa- peri/v1/v1_02.pdf

[165] Homi Bhabha, "Diseminación. El tiempo", 182.

[166] Hijo de una notable familia (era sobrino de José Ignacio de Pombo, hijo de Lino de Pombo y hermano del escritor Rafael Pombo), Pombo se había graduado como ingeniero de la Scientific School de la Universidad de Yale y había vivido en Londres y París, fue miembro fundador de la Sociedad Colombiana de Ingenieros y redactor de la revista *Anales de Ingeniería*. Además, fue catedrático de geometría, mineralogía y zoología de la Escuela de Ciencias de la Universidad Nacional y, como tal, estuvo encargado del Gabinete de Mineralogía del Museo entre 1870 y 1874; en 1880, como se había señalado anteriormente, se le encomendó la catalogación del museo, de manera que conocía bastante bien la institución y sus necesidades más apremiantes.

[167] Por ejemplo, una nota enviada por el secretario de Instrucción Pública a Pombo decía lo siguiente: "Este Ministerio tiene interés en fomentar ese Museo, por considerarlo muy importante en el ramo de la instrucción general; mas le es imposible atender á la solicitud de Ud. de fecha de ayer, No. 81, porque el Presupuesto nacional no trae partida apropiada al pago de gastos ocasionados por comisiones científicas. Además la situación actual del Tesoro público no permite atender sino á los gastos urgentes de la Admón. pública; de suerte que por ahora no se puede erogar suma alguna que no sea de urgencia inmediata. Este Ministerio ha recibido en este sentido instrucciones terminantes del Excmo. Sr. Presidente i á ellas tiene que ceñirse". Archivo Histórico del Museo (en adelante AHM), 1887, tomo 0, doc. 33.

[168] El Artículo 5 del Decreto No. 448 del 1 de julio 1885 prohibía la salida de objetos pertenecientes a la colección del recinto del museo, pero esta norma era violada

por las peticiones de diferentes funcionarios. Véase, por ejemplo: AHM (1886), tomo 0, docs. 14 y 17; AHM (1888), tomo 0, docs. 21, 41 y 44.

[169] En los siguientes documentos aparece la discusión entre Pombo y Monseñor Rafael María Carrasquilla sobre dicha pieza: AHM (1896) tomo 1, docs. 13, 14 y 17.

[170] 40 AHM (1888), tomo 0, doc. 25.

[171] Véase "Decreto 1238 de enero 1 de 1892", orgánico de la Instrucción pública, secundaria y profesional, *Diario Oficial,* año XVIII, no. 8690 (enero 1 de 1892). Citado en Segura, *Itinerario,* 178.

[172] Morales señala, por ejemplo, que para 1909 el Museo Nacional de México contaba con los departamentos de arqueología, historia, etnografía y arte industrial, lo cual da cuenta de un desarrollo institucional amplio que dista mucho del que tenía el Museo Nacional de Colombia. Morales, *Orígenes de la museología,* 43.

[173] Véase, por ejemplo: AHM (1888) tomo 0, docs19, 20, 27 y 36, y AHM (1893) tomo 1, doc. 2.

[174] Fidel Pombo, "Carta a Rufino José Cuervo", en Argelina Araujo Vélez, *Epistolario de Ángel y Rufino José Cuervo con corresponsales colombianos* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990), segunda parte, 299. Citado en Segura, *Itinerario,* 193.

[175] "Acta de instalación de la Academia de Historia y antigüedades colombianas", *Boletín de Histo*

ria y Antigüedades 1, no. 1 (Septiembre 1902): 1-4.

[176] AHM (1901) Tomo 2, docs. 1 y 3 .

[177] AHM (1905) Tomo 2, doc. 11.

[178] Véase AHM (1903) Tomo 2, docs. 2 y 3 .

[179] Véase el inventario y clasificación de los retratos que aparece en AHM (1905) Tomo 2, doc. 28.

[180] "Decreto No. 491 del por el cual se reglamenta la Ley 39 de 1903". *Diario Oficial,* año XL, no. 12123 (1904). Citado en Segura, *Itinerario,* 200.

[181] Véase, por ejemplo, AHM (1904) Tomo 2, doc. 38; AHM (1906) Tomo 2, docs. 6. AHM (1907) Tomo 2, docs. 13, 14, 15, 16, 18, 25, 27, 28, 30, 40 y 44; AHM (1908) Tomo 2, docs. 3, 4, 8, 9, 14, 24 y 27; AHM (1909) Tomo 2, docs. 1 y 7.

[182] AHM (1910) Tomo 2, doc. 40.

[183] Nació en Medellín en 1862 y falleció en Bogotá en 1948. Ingeniero civil, arqueólogo e historiador conservador, fue miembro fundador y presidente de la Academia Colombiana de Historia, autor de varios estudios, entre los que se destacan *Estudios sobre los aborígenes de Colombia* (1892), *Ensayo etnológico y arqueológico de la Provincia de los Quimbayas en el Nuevo Reino de Granada* (1892), *Descubrimiento y conquista de Colombia* (1917/1919) y *De Gonzalo Jiménez de Quesada a don Pablo Morillo* (1928). Fue el representante de Colombia en la Exposición Histórico-Americana de Madrid y en el Congreso Internacional de Americanistas en Huelva.

[184] Citado en Segura, *Itinerario,* 215.

[185] Botero, "La apropiación del pasado", 4.

[186] Pedro María Ibáñez, "Prólogo", en *Catálogo del Museo de Bogotá,* Ernesto Restrepo Tirado (Bogotá: Imprenta Nacional, 1912), XI.

[187] *Gaceta de Colombia,* no. 101 (1823). Citado en Segura, *Itinerario,* Tomo 1, 41.

[188] Véase Augusto Le Moyne, *Viajes y estancias,* 71.

[189] Véase *Gaceta de la Nueva Granada,* no. 80 (1833): 344.

[190] Véase John Steuart, *Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses (Bogotá en 1836-37)* (Bogotá: Academia de Historia de Colombia, 1989), 122-123. Citado en: Segura, *Itinerario*, Vol. 1, 78.

[191] Véase *Gaceta de la Nueva Granada,* no. 326 (1837). Citado en Segura, *Itinerario,* vol. 1, 80.

[192] *Anales de la Universidad* 1, no. 1 (1868): 63. Citado en Segura, *Itinerario,* vol. 1, 113.

[193] José Caicedo Rojas, "Informe sobre la marcha del establecimiento presentado al Secretario de Instrucción Pública". Citado en Segura, *Itinerario,* vol. 1, 149.

[194] Véase Caicedo Rojas, "Carta segunda". Citado en Segura, *Itinerario,* vol. 1, 149.

[195] Véase AGN. Fondo Secretaría de Instrucción Pública, vol 1, tomo 12, folio, 86. (15 de abril de 1882). Citado en Segura, *Itinerario,* vol. 1, 152.

[196] Véase José Caicedo Rojas, "Informe del Conservador del Museo Nacional al Secretario de Estado en el Despacho de Instrucción Pública", En AGN (15 de noviembre de 1883). *Documentos,* Fondo Secretaría de Instrucción Pública, 60.

[197] Caicedo Rojas, "Informe del Conservador", 60.

[198] Francisco Javier Vergara V., *Almanaque y guía ilustrada de Bogotá para el año de 1881* (Bogotá: Imprenta de Ignacio Borda, 1881), 188.

[199] Véase Fidel Pombo, "Informe del Director del Museo Nacional al Ministro de Instrucción Pública". En AGN (10 de junio de 1890, 84). Documentos, Fondo Secretaría de Instrucción Pública.

[200] Epifanio Garay, "Carta a Fidel Pombo", AHM, 1893, tomo 1, doc. 19.

[201] Véase AHM, 1893, tomo 1, doc. 9 y 1896, tomo 1, doc. 12.

[202] Véase AHM, 1902, tomo 2, doc. 7, 1903, tomo 2, doc. 9.

[203] Véase AHM, 1894, tomo 1, doc. 21.

[204] Véase AHM, 1910, tomo 2, doc. 12.

[205] Véase AHM, 1910, tomo 2, doc. 40.

[206] Tal transformación coincide en parte con la que plantea Irina Podgorny en relación con lo que ocurre con varios museos en el Viejo y el Nuevo Mundo durante la segunda mitad del siglo XIX: "Las exhibiciones en los museos dejan de constituir un instrumento científico y—sea en el sistema de la doble exhibición, desarrollado en los Estados Unidos, sea en la propuesta de repositorio Nacional de Petrie— se transforman en un espacio dedicado casi con exclusividad al público general. Poco a poco, los científicos irían abandonando hasta su interés en las mismas, apareciendo nuevas profesiones encargadas exclusivamente de su cuidado y diseño. La práctica de la ciencia

se refugiaría en los laboratorios, en los depósitos y en las clases universitarias, lejos de la mirada pública. Sin un uso verdadero de los materiales expuestos para las investigaciones, el museo — como institución— continuaría actuando como vitrina y espacio de representación de la ciencia". Podgorny, "La mirada que pasa: museos", 257.

[207] Dicha base de datos está agrupada en cinco grandes divisiones temáticas: año de ingreso, información sobre el objeto, forma como se incorporó a la colección, lugar de origen y lugar de envío. A su vez, tales divisiones están organizadas en campos: la información sobre el objeto contiene el nombre de la pieza, el tipo y el subtipo al que pertenecía; la de ingreso a la colección está conformada por la procedencia (adquisición, remisión o donación) y el nombre de la persona o institución a través de la cual llegó al museo, y las de lugar de origen y de envío están subdivididas en tipo de lugar

(nacional, internacional o desconocido), país o departamento y región, ciudad o municipio.

[208] Aunque en 1907 la organización territorial se transformó y se crearon nuevos departamentos, dicha organización solo se reglamentó en 1912, es decir, hacia el final del periodo de estudio, de manera que se decidió mantener la división política que se adoptó con la Constitución de 1886 como referencia general. Véase Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: país fragmentado,* 455.

[209] Las piezas que ingresaron al museo se han clasificado, además, en subtipos, en especial aquellas que hacían referencia a los pobladores: la de historia se separó por periodos (conquista, colonia, independencia y república), y se agregó el subtipo de Simón Bolívar, dada la importancia que se le concedió a este personaje y el interés particular por exhibir las piezas que lo representaban.

[210] Objetos que representaban el desarrollo científico o tecnológico tales como modelos a escala, planos de máquinas, etc.

[211] Véase Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena* (Bogotá: Ediciones Sol y Luna, 1967), 9-17 (publicado por primera vez en la revista *Anales de Instrucción Pública* en 1884).

[212] Esto puede estar relacionado con el intento que hace la generación de finales del siglo XIX, y en especial los regeneradores, de rescatar la imagen de Bolívar. Como parte de este proceso, cabe destacar el estudio de la iconografía sobre este personaje que elabora Alberto Urdaneta en 1883.

[213] Sobre el desarrollo de los estudios antropométricos en Argentina, véase Mónica Quijada, "Ancestros, ciudadanos"; y sobre la polémica en Colombia en torno a las te-

sis darwinistas, véase Miguel Antonio Caro, "El darwinismo y las misiones", en Obras *Completas* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962), tomo I, 1049-1107. Publicado por primera vez en *El Repertorio Colombiano* XII, no. 6 y no. 7 (1886).

[214] En este último existía una élite blanca que contrastaba con un alto porcentaje de población negra o mulata, pero, como se verá más adelante, este grupo étnico no fue representado dentro de las colecciones del museo.

[215] Además, hay que tener en cuenta que Medellín tuvo su propia Casa de Moneda desde 1862.

[216] Para una presentación y análisis de los censos de 1850 y 1912, se puede consultar: Palacios y Safford. *Colombia: país fragmentado,* 483.

[217] Muchos de los donantes se quejaban de las dificultades que presentaba el enviar objetos almuseo, debido a que por sus poblaciones no pasaba el correo de encomiendas.

[218] AHM, 1887, tomo O, doc. sin numeración.

[219] AHM, 1889, tomo O, doc. 56.

[220] AHM, 1894, tomo 1, doc. 16.

[221] AHM, 1887, tomo 0, doc. 23.

[222] AHM, 1911, tomo 3, doc. 55.

[223] Véase Pombo, *Breve guía*.

[224] Fidel Pombo, *Nueva guía descriptiva del Museo Nacional de Bogotá* (Bogotá: Imprenta de La Luz, 1886).

[225] Rafael Espinosa Escallón, *Apéndice a la guía del Museo Nacional* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1907).

[226] Ernesto Restrepo Tirado, *Catálogo general del Museo de Bogotá* (Bogotá, Imprenta Nacional, 1912).

227 Pombo, *Breve guía,* 9.

228 Miguel Antonio Caro, "La raza latina", en Obras, 734-737. Tomado de *La Unión Católica,* trimestre I, no. 5 (23 de julio de 1871): 19-20.

[229] Para un estudio sobre el debate en torno a este tema a finales del siglo XIX, véase Amada Carolina Pérez, "Los conceptos de raza, civilización e historia en la obra de Miguel Antonio Caro" en Antolín Sánchez y Carlos Arturo López, eds., *Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro* (Bogotá, Instituto Caro y Cuervo - Universidad Javeriana, 2008).

[230] Caro era hijo de una prestante familia, su padre, José Eusebio Caro, fue un reconocido gramático y uno de los fundadores del partido Conservador. De formación autodidacta, este intelectual y político defendió la idea de un partido católico y mantuvo una fuerte crítica al liberalismo a través de su periódico *El tradicionalista*. Fue uno de los fundadores del partido nacional y uno de los artífices principales del proyecto regenerador. Tuvo a su cargo la redacción de la Constitución de 1886 y fue vicepresidente encargado del poder ejecutivo entre 1892 y 1898.

[231] Citado en Jaramillo, *El Pensamiento colombiano,* 69.

[232] Carrasquilla fue eclesiástico, sacerdote y educador. Hacía parte de la descendencia de Antonio Nariño y su padre fue un reconocido educador. Fue miembro de número de la Academia Colombiana de la lengua y director de esta entre 1910 y 1930. Escribió en varias publicaciones como *Papel Periódico Ilustrado* y El *Catolicismo*. Fue rector de El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y Ministro de Instrucción Pú-

blica durante el gobierno de Miguel Antonio Caro.

[233] Rafael María Carrasquilla, *Sermones y discursos escogidos* (Bogotá: Kelly, 1953).

[234] Soledad Acosta de Samper, *Biografías de hombres ilustres o notables, relativas a la época del descubrimiento, conquista y civilización,* citado en Nikita Harwich Vallenilla, "La Historia Patria", en *De los imperios a las naciones. Iberoamérica. Siglo XIX,* coord. Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (México, Fondo de Cultura Económica, 2003), 540.

[235] Al respecto cabe señalar que cuando el museo pasó a su actual sede (en la antigua penitenciaría de Cundinamarca) en 1948, el Salón Principal tomó el nombre de Sala Fundadores y se ubicó en la capilla de la antigua penitenciaría. La sala Fundadores se mantuvo como parte central del guion hasta el 2009. En ella se le rendía homenaje a Antonio Nariño, Francisco de Paula Santander y Simón Bolívar. Solo hasta el 2010 se hizo un nuevo guion curatorial con motivo de la exposición conmemorativa del bicentenario *Historias de un grito, 200 años de ser colombiano*. El desmonte de la sala ha motivado profundos reclamos por parte de los antiguos curadores y de las directivas del Ministerio de Cultura, así como por algunos de los visitantes del museo. En el siguiente enlace se puede encontrar parte de la polémica: Revista Arcadia.com. Arte. "Dos visiones sobre el Museo" http://www.revistaarcadia.com/arte/articulo/dos-visiones-sobre-museo/25250

[236] Ernest Renán. *¿Qué es una nación? Cristianismo y judaísmo. Contemporáneos ilustres. Consejos del* sabio (Buenos Aires: Editorial Elevación, 1947), 23-42.

[237]Este concepto se entiende aquí en la forma que Koselleck lo propone. Véase Reinhart Kose- lleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993).

[238] Ibáñez, "Prólogo", I.

[239] Héctor García Botero, "¿Qué hay en un nombre? La Academia Colombiana de Historia y el estudio de los objetos arqueológicos", *Memoria y Sociedad,* 27 (julio-diciembre de 2009): 50.

[240] Véase Ernersto Restrepo Tirado, *Catálogo general del Museo de Bogotá,* 58-59.

[241] Restrepo, *Catálogo General del Museo,* 73.

[242] Tirado, *Catálogo general del Museo,* 75.

[243] Homi Bhabha, "Diseminación: el tiempo", 182-189.

[244] La colección, al parecer la empezó a hacer Franco por iniciativa propia y posteriormente Rafael Núñez la compró para el museo, a donde ingresó en 1886. Restrepo Tirado es el primero en señalar que la colección fue comprada por el gobierno de Rafael Núñez, aunque en los catálogos anteriores de la institución no se reseña esta información. Véase: Luisa Fernanda Riviere, "Lo ideal en lo visual: arte y república en la Colección Franco-Rubiano-Montoya", *Cuadernos de Curaduría,* Museo Nacional de Colombia, 9 (julio - diciembre, 2009), http://www.museonacional. gov.co/inbox/files/docs/ccfranco.pdf

[245] Constancio Franco Vargas, Rasgos *biográficos de los próceres y mártires de la Independencia* (Bogotá: Imprenta de M. Rivas, 1880).

[246] Para un análisis de la obra de Franco, véase Luisa Fernanda Riviere, "La formación de ciudadanos en la obra de Constancio Franco Vargas (1873-1891)" (Tesis de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2008).

[247] Se conoce que participó en los acontecimientos del 20 de julio en Bogotá y que durante los años correspondientes a la Reconquista apoyó a las tropas patriotas con in-

formación y recursos. Al intentar abandonar Bogotá en 1816 fue capturada —junto con Isabel Caicedo de Baraya— y tratada por Morillo como criminal. Se salvó de ser ejecutada por la victoria patriota del 7 de agosto de 1819. Por otra parte, fue acusada de participar en la llamada Conspiración septembrina junto con José Prudencio Padilla y Francisco de Paula Santander.

[248] Para un análisis sobre la forma como fueron representadas las mujeres en la puesta en escena de la nación a finales del siglo XIX y comienzos del XX, véase Ana María Noguera, *Próceres y heroínas de la Independencia: dos modelos de representación de las mujeres en la puesta en escena de la nación colombiana, 1880-1910* (Tesis para optar por el título de Historiadora. Bogotá: Universidad Javeriana, 2009); y para un estudio de la representación de las mujeres en el arte en este mismoperiodo, véase Luz Adriana Hoyos, *Mujeres visibles - mujeres invisibles: representaciones de la mujeren el arte colombiano, 1868-1910* (Tesis de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2012).

[249] Clara Isabel Botero, *El redescubrimiento del pasado,* capítulos 2 y 3.

[250] Pablo Gamboa, *El Tesoro de* los *Quimbaya. Historia, identidad y patrimonio* (Bogotá: Planeta, 2002).

[251] García, Héctor, "Qué hay en…", 55.

[252] Vicente Restrepo, *Catálogo de los objetos que presenta el Gobierno de Colombia a la Exposición Histórico-Americana de Madrid* (Madrid: Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneira", 1892), 13. http://www.archive.org/stream/generaldelaexpo02madrrich/generaldelaexpo02madrrich_djvu.txt

[253] Restrepo, Vicente, *Catálogo,* 16 .

[254] Restrepo, Vicente, *Catálogo,* 15-16.

[255] Isaacs, Jorge, *Las tribus,* 12.

[256] AHM, 1882, tomo 0, docs. 6 y 12.

[257] Caro, Miguel Antonio. "La Conquista", 32 y 33.

[258] Entre los objetos que hacían referencia a delincuentes estaban dos fotografías que representaban a seis famosos entre ellos, el fragmento de la mecha incendiaria que usó Manuel Saturio Valencia para perpetuar un crimen y la pistola con la que se atentó contra la vida de Rafael Uribe Uribe.

[259] De acuerdo con el censo de 1912, la distribución porcentual de la población por razas en Colombia era la siguiente: blancos, 34,4%; negros, 10%; indios, 6,3%, y mezclados, 49%. Datos tomados de Palacios y Safford, *Colombia, país fragmentado,* 483, cuadro 11.9.

[260] Franco, *Rasgos biográficos.*

261 En relación con las representaciones que se elaboraron sobre el territorio y los pobladores de la nación durante el siglo XIX, véase Cristina Rojas, *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá-Barcelona: Norma, 2001); Alfonso Múnera, *Fronteras;* Julio Andrés Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005), y Margarita Rosa Serje de la Ossa, *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (Bogotá: Ediciones Uniandes-CESO, 2005).

262 Véase Saurabh Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura* (México: El

Colegio de México, 2003), 13.

263 Véase Marcelino Ganuza, *Monografía de las Misiones vivas de Agustinos Recoletos en*

Colombia, siglos XVIII-XX (Bogotá: Imprenta de San Bernardo, 1920).

264 Gregorio Arcila Robledo, *Apuntes históricos de la provincia franciscana en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1953), 187-293.

265 Véase Benigno de Canet de Mar, *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las Misiones Católicas del Caquetá y Putumayo desde el año de 1632 hasta el presente* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924).

266 Soledad Acosta de Samper (1833-1913) fue una reconocida escritora bogotana con una prolí- fica obra que incluye textos literarios e históricos, entre ellos se destacan: *Novelas y cuadros de la vida suramericana*, *Biografía del general Joaquín Acosta*, *Dolores, Cuadros de la vida de una mujer*, *La monja, Los piratas en Cartagena, El corazón de la mujer, Luz y sombra* e *Historias de dos familias*.

267 Soledad Acosta de Samper, *Biografías de hombres ilustres o notables*.

268 José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada, escrita sobre documentos auténticos* (Bogotá: Foción Mantilla, 1869-1870).

269 Matías Ruiz Blanco, Conversión *en Piritú (Colombia) de los indios cumanagotosy palenques con la práctica que se observa en la enseñanza de los naturales en la lengua cumanagota* (Madrid: Imprenta de Tomás Minuesa, 1892).

270 No obstante algunos liberales, como el escritor Jorge Isaacs, hacían un llamado a que el Estado tuviera mayor injerencia en regiones como La Guajira, la Sierra Nevada y la Serranía del Perijá, enviando administradores cultos, filántropos, etnógrafos, arqueólogos y hasta misioneros con el fin de vigilar y regular las relaciones que algunos funcionarios, comerciantes y colonos establecían con los indígenas y que, por lo general, estaban en detrimento de estos últimos. Para Isaacs la acción de los misioneros

debía llevarse a cabo en el ámbito de un programa general de civilización y no de manera aislada. Véase Jorge Isaacs, *Las tribus*.

271 Durante el segundo mandato de Tomás Cipriano de Mosquera se pusieron en marcha medidas como la desamortización de bienes de la Iglesia, la obligación a la tuición de culto y el exclaustra- miento y el destierro de comunidades religiosas. Los frailes huyeron hacia países vecinos como Ecuador, Perú y Venezuela, y otros se refugiaron en regiones como los llanos del Casanare. Véase José David Cortés, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998), y Arcila Robledo, *Apuntes históricos*.

272 Desde 1810, la Junta Suprema de Santafé decretó la abolición del tributo, que fue ratificada en la Constitución de Cúcuta de 1821, y aunque Bolívar lo restableció transitoriamente en 1828, en 1832 se derogó de manera definitiva. Véase Jairo Gutiérrez Ramos, "Instituciones indigenistas en el siglo XIX. El proyecto republicano de integración de los indios", *Credencial Historia,* no. 146 (febrero de 2002).

273 En cuanto a la disolución de los resguardos, el proceso fue más complejo debido a que se presentó la oposición constante de las comunidades indígenas y no hubo un consenso entre las élites liberales, conservadoras, regionales y nacionales sobre este punto. Véase Frank Safford, "Race, Integration and Progress".

274 José Romero, "Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de Noviembre de 1868". Vicente Rizo, *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada* (Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891), 12.

275 Celedón (1833-1903) viajó en 1868 a través de varios lugares de La Guajira para establecer misiones y en 1869 fue nombrado presidente de la sociedad "De la misión". Fue declarado por la Santa Sede Misionero apostólico por su labor en la reducción de

indígenas en La Guajira y en 1891 fue designado obispo de Santa Marta.

[276] Rafael Celedón, "Carta dirigida al Vicario Apostólico de Santa Marta el 8 de enero de 1869", en Rizo, *Misiones de la Goagira,* 14.

[277] Rafael Celedón, "Carta dirigida al Vicario Apostólico de Santa Marta el 5 de junio de 1870", en Misiones *de la Goagira,* 22.

[278] Véase Fernán González, "El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del Tratado con la Santa Sede", *Credencial Historia,* no. 41 (mayo de 1993).

[279] John Lynch, "La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930". En Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina* (Barcelona: Crítica, 1991), 77.

[280] John Lynch, "La Iglesia católica", 82.

[281] *Diario Oficial,* Año XXIV, no. 7311 (3 de marzo de 1888): 189-190. Las cursivas son mías.

[282] El país estaba dividido en diez diócesis. El prelado de Bogotá aludía a la necesidad de reducir los salvajes de los Llanos de San Martín, el de Antioquia a los territorios del occidente de la diócesis, el de Panamá a los del Darién, el de Pasto a los del Caquetá, el del Popayán a los del Chocó y Tierra Adentro, el de Santa Marta a los de La Guajira y la Sierra Nevada, y el de Tunja a los de los llanos del Casanare y el Cocuy. Véase *Diario Oficial,* no. 7563 (20 de octubre de 1888): 1.198-2.000.

[283] *Diario Oficial,* no. 7563 (20 de octubre de 1888): 1.199.

[284] *Convención de 1898 sobre el Artículo 25 del Concordato.*

[285] *Diario Oficial,* no. 7823 (junio de 1889): 684. Los informes a los que se hace referencia son los siguientes: informe presentado por el obispo de Sebástopolis, informe

elaborado por el sr. prefecto de la provincia de Guatavita, el realizado por Rafael Ortiz con motivo de una comisión militar, y el elaborado por Ricardo Núñez, José María Vargas Heredia, Ruperto Ferreira y Nicolás J. Casas, encargados de la exploración del camino del Meta.

[286] *Diario Oficial,* no. 7823 (junio de 1889): 684.

[287] *Diario Oficial,* no. 7823 (junio de 1889): 684.

[288] *Diario Oficial,* no. 7830 y 7831 (julio de 1889): 716.

[289] Diario Oficial, no. 7830 y 7831 (julio de 1889): 940.

[290] Diario Oficial, no. 7830 y 7831 (julio de 1889): 942.

[291] "[…] el Gobierno debe dar á los Misioneros el dinero y la fuerza que necesiten para convertir las inmensas regiones salvajes de nuestro país en Repúblicas cristianas semejantes á las que los Jesuítas fundaron en el Paraguay, conocidas con el nombre de Reducciones; y luego que esa magna obra se vaya perfeccionando; en cada localidad, se irán incorporando en la nación y sometiéndolas al régimen común, esas agrupaciones que se han llamado Repúblicas cristianas á falta de otro nombre más expresivo para el caso". *Diario Oficial,* no. 7887-7888 (agosto 1 de 1889): 942.

[292] Diario Oficial, no. 7887-7888 (agosto 1 de 1889): 942.

[293] M.M. "Buena idea", *Instructor de Antioquia,* serie 1ª, año 1, no. 10 (15 de noviembre de 1892): 77.

[294] M.M. "Buena idea", 944.

[295] Roque Roldán y John Harold Gómez, comp., *Fuero indígena colombiano,* 3a Ed. (Bogotá: Ministerio de Gobierno, 1994), 65.

[296] *Leyes colombianas de 1892. Colección de las que expidió el Congreso ese año* (Bogotá:

Edición Oficial, 1892), 90.

[297] José Manuel Díaz, *Concordato de 1887: texto de los concordatos de 1887y 1892* (Bogotá: s. I., 1935), 1.360.

[298] Díaz, *Concordato de 1887,* 1.363.

[299] Díaz, *Concordato de 1887,* 1.363. La única excepción a esta norma era el Vicariato Apostólicodel Chocó, en donde las escuelas siguieron al cuidado de los Hermanos Maristas.

[300] Díaz, *Concordato de 1887,* 1.363.

[301] Díaz, *Concordato de 1887,* 1.364.

[302] Díaz, *Concordato de 1887,* 1.365.

303 Juan Nepomuceno Rueda, *Informe que el Obispo de Sebastópolis y Vicario del Casanare da a S .S.*

Ministro de Hacienda sobre visita a las tribus del Casanare (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea

Hermanos, 1889), 3.

304 Las cartas de remisión de los objetos enviados al entonces director del museo por parte de Juan Nepomuceno Rueda en 1890 están en el AHMN, tomo 1, doc. 21. Entre las piezas donadas por Rueda se encuentran un cuero de boa, un cascabel de culebra, dos conchas de marisco y varios objetos de los indígenas del Casanare: una guirnalda de plumas, una caja de rapé que contenía yopo, una bandera para funciones religiosas, una sarta de cuentas, unas flores de plumas y un rosario.

305 Rueda, *Informe que el Obispo,* 3 y 4.

306 Rueda, *Informe que el Obispo,* 5 y 6.

[307] Rueda, *Informe que el Obispo,* 5 y 6.

[308] Benjamín Reyes de Archila, "Informe del Prefecto de la Provincia del Casanare", *El Boyacense,* no. 184 (mayo 5 de 1889): 1.476

[309] Rueda, *Informe que el Obispo,* 25.

[310] Rueda, *Informe que el Obispo,* 12.

[311] Rausch, *La frontera,* 29.

312 *Gaceta del Casanare,* año I, no. 1 (20 de julio de 1893): 3.

[313] Reyes Archila, "Informe del Prefecto", 1.477.

[314] Rueda, *Informe que el Obispo,* 25.

[315] "[…] fiesta que ellos celebran con entusiasmo pero de una manera muy pagana", Rueda, *Informe que el Obispo,* 13.

[316] Rueda, *Informe que el Obispo,* 17.

[317] Rueda, *Informe que el Obispo,* 24.

[318] El referido informe fue entregado por el autor a Gerónimo Argaez, cuyos hijos lo encargaron a Leonidas Posada y él, a su vez, a Marco Fidel Suárez; la biblioteca de este último fue adquirida por el Gobierno en 1929 y desde esa época el manuscrito reposa en la Biblioteca Nacional. La editorial cartagenera Seminario Popular lo dio a conocer en 1936 en un libro titulado *Desde Villavicencio hasta San Fernando de Atabapo* y en 1988 fue publicado por el Fondo Cultural Cafetero junto con un texto de Alfredo Molano, a quien esta entidad encargó para hacer el mismo viaje realizado por Calazans Vela un siglo atrás y escribir un informe que el autor tituló "Aguas abajo". Las citas del informe de Calazans Vela que aquí se reproducen son las de esta última edición.

[319] José de Calazans Vela, Fr. y Alfredo Molano, *Dos viajes por la orinoquía colombiana*

1889-1988 (Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1988), 23.

[320] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 29.

[321] Llama la atención que en contextos como el mexicano los tipos sociales asociados a actividades relacionadas con la ganadería se representan de manera similar. Véase Amada Carolina Pérez, "Actores, escenarios y relaciones sociales en tres publicaciones periódicas mexicanas de mediados del siglo XIX", *Historia Mexicana,* no. 224 (abril-junio de 2007).

[322] Por su parte, Calazans Vela se identificaba a sí mismo como perteneciente a la raza europea. Si existía una raza americana y una europea, podemos suponer que el fraile también pensaba en la existencia de una raza asiática y otra africana, de manera que la raza se convertía en una cualidad asociada a un espacio geográfico-cultural.

[323] Nótese que se heredaban tanto caracteres físicos —la sangre, la fisonomía— como culturales —los hábitos, el idioma—.

[324] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 135.

[325] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 80.

[326] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 157.

[327] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 120.

[328] Sobre el uso del tiempo como estrategia política de dominación a través de la exclusión de ciertos grupos humanos (considerados como bárbaros) del tiempo presente, véase Johannes Fabian, *Time and the other.*

[329] Reyes señalaba, por ejemplo, la prosperidad que podía alcanzar la región de Arauca con todo y la permanencia "de elementos contrarios que estorban su desarrollo, tales como la ignorancia y la holgazanería de los naturales, las escasez de brazos y,

sobre todo, la falta de enseñanza religiosa, general en esta Provincia y causa generadora de su atraso y decadencia". Reyes Archila, "Informe del Prefecto", 1.484.

[330] Reyes Archila, "Informe del Prefecto", 59.

[331] Mónica Quijada, "¿'Hijos de los barcos' o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)", *Historia Mexicana* LIII, no. 002 (octubre-diciembre del 2003): 489. Aunque en el caso argentino el tratamiento de los indígenas implicó un proyecto de exterminio más que la implementación de una estrategia misional, pueden compararse los efectos que dichos proyectos tuvieron en el intento de conformar una sociedad nacional en contraposición a esos otros considerados diferentes.

[332] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 133.

[333] De Calazans Vela, *Dos viajes,* 125.

[334] Este reconocido intelectual de finales del siglo XIX nació en Bogotá en 1858; su padre lo envió a Nueva York para que realizara sus estudios de bachillerato y, posteriormente, a Leipzig para que estudiara ciencias, en especial química. Una vez terminados sus estudios regresó a Colombia y trabajó como representante de diferentes firmas comerciales. Su familia era de tradición liberal y, al igual que su hermano Felipe, fue un crítico abierto del régimen conservador de finales del siglo XIX. Sus posiciones políticas, así como un incidente relacionado con su trabajo como representante de una firma estadounidense, lo llevaron al exilio. Perseguido por el régimen conservador, tuvo que escapar de Bogotá de manera clandestina en 1893, buscando una salida hacia Europa que no fuera la conocida ruta del Magdalena. Fue esta situación la que lo condujo a los territorios de los Llanos Orientales, a través de los cuales, por la vía de los ríos Meta, Vichada y Orinoco, logró llegar al Atlántico para embarcarse hacia Lon-

dres.

[335] Santiago Pérez Triana, *De Bogotá al Atlántico por la vía de los ríos Meta, Vichada y Orinoco* (Madrid: Est. Tip. de la Rev. de Archivos, Bibl. y Mus., 1905), 112.

[336] Quijada, "Hijos de los barcos", 177 a 179.

[337] Rafael Celedón nació en 1833 en la población de Badillo (cerca a San Juan del Cesar), estudió abogacía en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en Bogotá y luego teología en Lima. Ejerció como sacerdote en Fonseca, Riohacha, Ocaña y Santa Marta, y fue uno de los principales impulsores de las misiones en La Guajira. Como se había señalado anteriormente, en 1891 fue nombrado obispo de la Diócesis de Santa Marta. Escribió varias obras entre las que se encuentran: *Gramática, Catecismo y Vocabulario de la Lengua Goajira* (Introducción y apéndice por E. Uricoechea) (París: 1878); *Gramática de la lengua kóggaba, con vocabulario y catecismo* (París: Maisonneuve Freres & Ch. Lecrerc, Éditeurs, 1886); *Tratado Elemental de álgebra. Arreglado para los colegios hispanoamericanos* (Nueva York: D. Appleton y Compañía, 1885); *Gramática Primaria de la Lengua Castellana* (Curazao: Imprenta de la Librería Bethencourt ó hijos, 1889) y *El Rosario poético* (París: Librería Gauguet, 1875). Véase http://www.elpilon.com.co/noticias/not00021265. htm (consultada el 5 de enero de 2008).

[338] Rizo, *Misiones de la Goagira*, 3.

[339] Valdeviejas fue nombrado, en 1888, presidente de las misiones capuchinas en Colombia, posteriormente, se le dio el título de Regente de la Escuela Seráfica de la Misión de los Capuchinos en Riohacha y Superior de la S. S. de la Inmaculada Concepción en 1890.

[340] Pedro V. Forero, "Felicitación", en Rizo, Misiones *de la Goagira,* 51.

[341] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 31.

[342] Llevaneras, en su calidad de ministro provincial de los agustinos, autorizó en 1887 a los frailes

de su orden (provenientes de Santander, España) a partir hacia la misión de La Guajira.

[343] Rizo, *Misiones de la Goagira,* 29.

[344] En 1881, el gobierno nacional conformó la Comisión Científica Permanente que tenía como objetivo recorrer el país para completar el trabajo iniciado por la Comisión Corográfica. Para tal fin se encargó al argelino Manuel Manó como director y a Jorge Isaacs como secretario. La comisión fue desintegrada a un año de iniciadas sus labores debido a que Manó resultó ser, al decir de algunos, un embaucador con el cual el resto del equipo tuvo grandes diferencias, y, dados tales sucesos, el secretario de Instrucción Pública decidió poner fin a la comisión y, por tanto, rescindir el contrato que tenía con Isaacs. En un principio, el autor de *María* fue comisionado para recorrer los estados de Magdalena y Bolívar, sin embargo, la cancelación temprana de su contrato hizo que solo pudiera cumplir su cometido en Magdalena. Isaacs realizó sus estudios en dicha región entre septiembre de 1881 y agosto de 1882.

[345] Jorge Isaacs, *Las tribus*.

[346] Isaacs, *Las tribus, 67*.

[347] Isaacs, *Las tribus,* 85.

[348] Isaacs, *Las tribus,* 12.

[349] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 3.

[350] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 33.

[351] Rafael Celedón, *Gramática de la lengua kóggaba con vocabularios y catecismos* (París: Maison- neuve Freres & Ch. Lecrerc, 1886), VIII.

[352] Felipe Pérez, *Jeografía Física i Política de los Estados Unidos de Colombia* (Bogotá: Imprenta de la Nación, 1863).

[353] Isaacs, *Las tribus,* 53.

[354] José Romero, "Informe del Obispo de Santa Marta al Ministro de Fomento, Diciembre 31 de 1889", en Rizo, Misiones *de la Goagira,* 65.

[355] Elisée Reclus, *Colombia. Traducida y aumentada con autorización del autor por F. J. Vergara y Velasco* (Bogotá, Biblioteca de la presidencia de Colombia, 1958; esta obra hace parte de los 19 volúmenes de la Geografía Universal de Reclus publicados por la editorial Hachette entre 1875 y 1893, fue publicada en Colombia—por primera vez — en 1893 por la Imprenta Oficial).

[356] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 36.

[357] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 32.

[358] José Antonio Figueroa, "Excluidos y exiliados: indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta", en *Modernidad, identidad y desarrollo* (Bogotá: ICANH-Colciencias, 1998), 361-377.

[359] Rizo, Misiones *de la Goagira,* 33.

[360] Romero, "Informe del Obispo", 67.

[361] Celedón, XII.

[362] Saurab Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura* (México: El Colegio de

México, 2003).

[363] *Informe que el gobernador del Departamento del Magdalena presenta a la Asamblea Departamental en 1890* (Santa Marta: Tipografía La Voz, 1890), 4.

[364] Precisamente Elisée Reclus intentó fundar una colonia agrícola con inmigrantes europeos en 1855.

[365] Al respecto, Rafael Celedón señalaba: "Demos un vuelo con la imaginación á las regiones de un lisonjero porvenir para esta Sierra, y figurémonos que Mt. Gauguet, ó cualquier otro extenjero emprendedor y honrado como él, arriba á nuestro puerto de Riohacha, con ocho o diez familias pobres, pero ricas de honradez e ilustrada laboriosidad". Celedón, XIX.

[366] Pérez, *Jeografía física,* citado por Isaacs.

[367] Figueroa, "Excluidos y exiliados", 362.

[368] "Alocución del Obispo del Cauca con motivo de la Consagración del Departamento al Sagrado Corazón de Jesús", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XII, no. 16 (julio 30 de 1892): 246.

[369] "Civilización y progreso", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XV, no. 23 (octubre 19 de 1895): 354.

[370] "Las iglesias de América", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XII, no. 21 (septiembre 3 de 1892): 330.

[371] Misiones", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 8 (agosto 29 de 1896): 118.

[372] *La Semana Religiosa de Popayán,* año XII, no. 20 (agosto 27 de 1892): 269.

[373] Helg, *La educación,* 29.

[374] Véase *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIV, no. 3 (abril 7 de 1894): 47.

[375] "Los Salesianos en Tierra del Fuego", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XV, no. 42, (abril 11 de 1896): 671.

[376] Sobre la forma particular de representar el espacio vital en las misiones salesianas de Tierra del Fuego, véase Carolina Odone y Andrea Purcell, "El espacio de la Misión de San Rafael y su fotografía (Isla Dawson, Tierra del Fuego, 1889-1911)", *Revista Chilena de Antropología Visual,* no. 6 (diciembre 2005), http://www.antropologiavisual.cl/imagenes/imprimir/odone_purcell.pdf (consultado el 28 de abril de 2008).

[377] Véase "El día de una hermana misionera en África", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 38 (abril 10 de 1897).

[378] "Las hermanas de la Caridad en los países musulmanes", La Semana Religiosa de Popayán, año XVI, no. 43 (mayo 22 de 1897): 682. Artículo tomado de Anales de la Propagación de la Fe (marzo de 1897).

[379] En la encíclica se señalaba que gracias a Cristóbal Colón "inmensa multitud de criaturas volvieron, desde las tinieblas y el olvido en que yacían á formar parte de la sociedad humana, trocando la ferocidad del salvaje por la suavidad de costumbres y la civilización". Véase "Carta encíclica de su santidad el Papa León XVIII, sobre Cristóbal Colón", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XII, no. 25. (octubre 1° de 1892): 386.

[380] Mónica Quijada, "La ciudadanización del 'indio bárbaro'. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920", *Revista de Indias* LIX, no. 217 (septiembre-diciembre de 1999): 686.

[381] Gregorio De Caserras, "Misión de los capuchinos en el Chocó (I)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 13 (octubre 3 de 1896): 204.

[382] En un artículo de *La Semana Religiosa* se presentaba de la siguiente manera el peligro del periódico: "Este es uno de los inconvenientes del periódico, y más aún del diario, inconveniente menos grave entre los pueblos de carácter frío y poco susceptible de impresiones, como dice ser el pueblo inglés y los que quedan más al norte, pero capaz de producir consecuencias desastrosas entre los pueblos naturalmente apasionados y fáciles de arrastrar en cualquier sentido por el que logre exaltarlos, como parecen ser los de la raza latina", *La Semana Religiosa de Popayán*, año XIV, no. 7 (mayo 5 de 1894): 101.

[383] Juan Buenaventura Ortiz (1840-1895) se desempeñó como obispo de Popayán entre 1888 y 1895. Hacia 1894, se dirigió a los actuales departamentos del Quindío y del Valle del Cauca para establecer nuevas zonas de misión, sin embargo, murió en este viaje. Como miembro del partido conservador escribió en periódicos de esta tendencia política como *El Católico, El Conservador, El Catolicismo, La Prensa, La República, El Derecho, La Unión Católica y El Repertorio Colombiano,* entre otros. Así mismo, elaboró importantes obras como *Lecciones de filosofía moral, Ciencia de la legislación, Exposición demostrada de la doctrina cristiana* e *Historia de la diócesis de Popayán*.

[384] Gregorio de Caserras, "Misión de los capuchinos en el Chocó (I)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 13 (octubre 3 de 1896): 207.

[385] "Los amigos del pueblo", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVIII, no. 36 (abril 8 de 1899): 555.

[386] "Los amigos del pueblo", 556.

[387] Ramón Peña, "Misiones", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XV, no. 48 (mayo 30 de 1896): 759 a 762.

[388] Peña, "Misiones", 760

[389] Gregorio De Caserras, "Misión de los capuchinos en el Chocó (I)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 13 (octubre 3 de 1896): 207

[390] Refiriéndose a la dificultad de llevar a cabo la labor misional en el Chocó, se señalaba que se trataba de "poblaciones de poco vecindario y de menos recursos, desparramadas en vastísimas regiones, donde los caminos apenas pueden ser transitados por cabos monteses y los climas son tales que sólo pueden resistirlos las razas de color, pues el blanco que llega á ellos a poco tiempo está con fiebres muchas veces incurables", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIV, no. 17 (julio 14 de 1894): 267.

[391] De Caserras, "Misión de los capuchinos en el Chocó (I)", 207.

[392] De Caserras transcribió en su informe las palabras que les decían los indios al terminar la Misión: "¿Compadre, cuándo regresas? Mucho gustan esos curas". Gregorio De Caserras, "Misión de los Capuchinos en el Chocó (II)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 14 (octubre 10 de 1896): 223.

[393] "Misión en Toribio", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIV, no. 20 (agosto 14 de 1894): 309.

[394] "Misión en Toribío", 309.

[395] Alcides Falla, "Misiones en los pueblos de la cordillera - Toribío", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XV, no. 25 (noviembre 9 de 1895): 391. Para el año de 1895, el Presbítero Falla se desempeñaba como cura y vicario de Santander de Quilichao, población localizada al norte del actual departamento del Cauca.

[396] Falla, "Misiones en los pueblos", 391.

[397] Alejandro Rada, "Misiones en los pueblos de la cordillera - Jambaló", *La Sema-*

na Religiosa de Popayán, año XV, no. 25 (noviembre 9 de 1895): 393. Para este año, el Presbítero Rada se desempeñaba como cura de Silvia, municipio ubicado al norte del actual departamento del Cauca.

[398] "Misión en Toribío", 311.

[399] Saurab Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura* (México: El Colegio de México, 2003), 13.

[400] Gregorio De Caserras, "Misiones de los Capuchinos en el Chocó (III)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 15 (octubre 17 de 1996): 239.

[401] Gregorio De Caserras, "Misión de los Capuchinos en el Chocó (IV)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVI, no. 16 (octubre 24 de 1896): 248.

[402] Véase, "Adhesión", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIII, no. 41 (enero 20 de 1894): 654.

[403] "Misión de los Capuchinos en el Chocó (IV)", 248.

[404] Escuelas catequísticas", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XVIII, no. 30 (febrero 18 de 1899)

[405] *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIII, no. 46 (febrero 24 de 1894): 722.

[406] *La Semana Religiosa de Popayán,* año XII, no. 15 (julio 23 de 1892): 235.

[407] *La Semana Religiosa de Popayán,* año XIV, no. 2 (marzo 31 de 1894): 18.

[408] "A uno de tantos (Extracto de varios artículos publicados en la "Revista Popular" de Barcelona)", *La Semana Religiosa de Popayán,* año XV, no. 26 (noviembre 16 de 1895): 404.

409 Misionero capuchino de origen ecuatoriano. Se estableció en el territorio del Caquetá a partir de 1906. Se desempeñó como párroco de San Andrés y fundó el ac-

tual municipio de Belén de los Andaquíes, también en el departamento del Caquetá, en 1917.

410 Fraile capuchino de origen catalán. Fue nombrado prefecto apostólico del Caquetá y Putuma- yo desde 1905 y permaneció en la región hasta 1928.

411 Jacinto María De Quito, *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus güitotas* (Bogotá: Imprenta de la Luz, 1908).

412 Jacinto María De Quito, *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo* (Bogotá: El Águila, 1938).

413 Fidel de Montclar, Misiones *católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P. Capuchinos* (Bogotá: La Cruzada, 1911).

414 *Las Misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetáy Putumayo* (Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1912), 32.

415 *Las Misiones,* 33.

416 Víctor Daniel Bonilla, Siervos *de Dios y amos de indios: el Estado y la Misión capuchina en el Putumayo* (Bogotá: Tercer Mundo, 1968).

417 Augusto Javier Gómez López, "Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos" (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2005).

418 Misael Kuan Bahamón, "La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929" (Trabajo de grado de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2014).

419 Los conventos de Ibarra y de Tulcán habían sido fundados en 1873 y 1874, respectivamente, a partir de los 18 capuchinos que fueron expulsados por el gobierno liberal de El Salvador en 1872. El presidente del Ecuador, Gabriel García Moreno, les

pidió que se establecieran en el país.

[420] Para una reflexión comparada del proceso de establecimiento de las misiones en la región amazónica de Colombia y Brasil, véase Gabriel Cabrera Becerra, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002).

[421] Decreto gubernamental de 1897. Citado en Pilar García Jordán, "El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política", *Fronteras, territorios y metáforas* (Mede- llín: Hombre Nuevo Editores, 2003), 241.

[422] García Jordán, "El oriente peruano".

[423] Natalia Esvertit Cobes, *La incipiente provincia. Amazonia y Estado ecuatoriano en el siglo XIX* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2008), 59 y ss.

[424] Esvertit Cobes, *La incipiente provincia,* 133 y ss.

[425] Para una reflexión sobre las tensiones entre barbarie y civilización en medio del proceso de explotación cauchera en el Putumayo, véase Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* particularmente la primera parte: "El terror".

[426] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 43 y 44.

[427] De Quito, *Relación de viaje,* 9 y 10.

[428] De Quito, *Relación de viaje,* 36.

[429] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 142.

[430] De Quito, *Relación de viaje,* 37.

[431] De Quito, *Relación de viaje,* 47.

[432] De Quito, *Relación de viaje,* 46.

[433] De Quito, *Relación de viaje,* 55.

[434] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 49. El texto al que hace referencia es el de Joaquín Rocha, *Memorándum de viaje (Regiones amazónicas)* (Bogotá: El Mercurio, 1905).

[435] De Quito, *Relación de viaje,* 57.

[436] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 49.

[437] De Quito, *Relación de viaje,* 47.

[438] De Quito, *Relación de viaje,* 71

[439] De Quito, *Relación de viaje,* 75.

[440] De Quito, *Relación de viaje,* 26.

[441] *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetáy Putumayo,* 30.

[442] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 83.

[443] Taussig, *Chamanismo, colonialismo,* 79.

[444] Encíclica *Lacrimabili Statu,* citada en *Las Misiones en Colombia,* 86 y 87.

[445] De Quito, *Relación de viaje,* 41.

[446] De Quito, *Relación de viaje,* 40 y 41.

[447] De Quito, *Relación de viaje,* 77.

[448] Montclar, Misiones *católicas,* 30.

[449] Montclar, Misiones *católicas,* 33.

[450] *Las Misiones en Colombia,* 121.

[451] *Las Misiones en Colombia,* 126.

[452] *Las Misiones en Colombia,* 125.

[453] Citado en *Las Misiones en Colombia,* 122.

[454] Poole, Vision, *raza y modernidad,* 10.

[455] *Las Misiones en Colombia,* 113.

[456] *Las Misiones en Colombia,* 116.

[457] De Quito, *Miscelánea,* 42; el destacado es mío.

[458] De Quito, *Miscelánea.*

[459] De Quito, *Miscelánea,* 43.

[460] De Quito, *Miscelánea,* 47.

461 Sobre la configuración de la historia nacional durante dicho periodo, véase Alexander Betancourt, *Historia y nación* (Medellín, La Carreta Histórica, 2007), especialmente el capítulo "Instaurar una tradición: las porfías de la historia nacional".

462 Para un análisis de la manera como se configuró tal narrativa, véase Pérez, "La Independencia".

463 La imagen de los muiscas como la tercera civilización de América (después de los aztecas y los incas) hizo parte de dicho proceso. Al respecto, véase Óscar Guarín, "De bárbaros a civilizados", 228-246.

Tabla de contenido

1. Portada
2. Portadilla
3. Créditos
4. Cita
5. Agradecimientos
6. Introducción
    1. La representación de la nación y sus habitantes
    2. Estado y nación a finales del siglo XIX y comienzos del XX en Colombia
    3. Un campo de estudio
    4. Una propuesta de aproximación
7. Papel Periódico Ilustrado
8. La representación de los habitantes de la nación en el Papel Periódico Ilustrado: la disposición visual y narrativa del lugar social
    1. Nación y representación durante el siglo XIX
    2. Una imagen de nación: el lugar institucional de la publicación y su circulación
    3. Las notabilidades y los tipos sociales en el Papel Periódico Ilustrado
    4. La representación de indios y afrodescendientes
9. El Museo Nacional de Colombia
10. El Museo Nacional de Colombia: la configuración de un espacio institucional y de una colección pública
    1. El museo como espacio institucional
    2. Hasta los de ruana y sobrero de jipijapa: el museo y sus visitantes
    3. Hacer visible / hacerse visibles: la entrada de nuevos objetos a la colección entre 1880 y 1912
11. Clasificación, narración y exhibición: las prácticas que configuran representaciones (catálogos y guías del Museo Nacional de Colombia)

    1. Las disposiciones taxonómicas y sus variaciones
    2. Representando pobladores: exaltación, marginalización y ocultamiento
12. Las misiones
    1. Legislación y representación: la reactivación de las misiones indígenas a finales del siglo XIX
    2. Las misiones indígenas durante el siglo XIX en Colombia
    3. Un nuevo contexto político-institucional
    4. La resolución sobre misiones y colonias agrícolas y la Ley 89 de 1890
    5. El Convenio de Misiones de 1902
13. Retomando la evangelización: la representación configurada desde los márgenes (los Llanos Orientales, La Guajira y la Sierra Nevada)
    1. Los informes sobre el territorio y las tribus errantes de los Llanos Orientales
    2. La recopilación documental sobre las misiones de La Guajira y la Sierra Nevada
    3. La configuración de un modelo de representación y sus variaciones
14. Una gesta civilizatoria universal: los informes de misión publicados en La Semana Religiosa de Popayán
    1. Las misiones y el proceso de civilización de los bárbaros en diferentes latitudes
    2. Los informes de misión sobre la región del Cauca: las vicisitudes de la enseñanza de la doctrina cristiana y las creencias peregrinas
    3. Misiones, política y orden social: el puesto que a cada cual la Providencia le ha señalado
15. La relación entre representaciones y prácticas: los informes de misión sobre el Caquetá y el Putumayo
    1. Levantar el velo de lo desconocido: la reactivación de las misiones en la región amazónica

    2. Estrategias de misión y tácticas de resistencia en el valle del Sibundoy
16. Conclusiones
17. Bibliografía
    1. Fuentes primarias
    2. Fuentes secundarias

ÍNDICE

PORTADILLA 1
CRÉDITOS 2
CITA 4
AGRADECIMIENTOS 5
INTRODUCCIÓN 10
LA REPRESENTACIÓN DE LA NACIÓN Y SUS HABITANTES 12
ESTADO Y NACIÓN A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX EN COLOMBIA 23
UN CAMPO DE ESTUDIO 29
UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN 42
PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO 46
LA REPRESENTACIÓN DE LOS HABITANTES DE LA NACIÓN EN EL PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO: LA DISPOSICIÓN VISUAL Y NARRATIVA DEL LUGAR SOCIAL 47
NACIÓN Y REPRESENTACIÓN DURANTE EL SIGLO XIX 49
UNA IMAGEN DE NACIÓN: EL LUGAR INSTITUCIONAL DE LA PUBLICACIÓN Y SU CIRCULACIÓN 54
LAS NOTABILIDADES Y LOS TIPOS SOCIALES EN EL PAPEL PERIÓDICO ILUSTRADO 65
LA REPRESENTACIÓN DE INDIOS Y AFRODESCENDIENTES 104

EL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA 122
EL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA: LA CONFIGURACIÓN DE UN ESPACIO INSTITUCIONAL Y DE UNA COLECCIÓN PÚBLICA 123
EL MUSEO COMO ESPACIO INSTITUCIONAL 129
HASTA LOS DE RUANA Y SOBRERO DE JIPIJAPA: EL MUSEO Y SUS VISITANTES 158
HACER VISIBLE / HACERSE VISIBLES: LA ENTRADA DE NUEVOS OBJETOS A LA COLECCIÓN ENTRE 1880 Y 1912 166
CLASIFICACIÓN, NARRACIÓN Y EXHIBICIÓN: LAS PRÁCTICAS QUE CONFIGURAN REPRESENTACIONES (CATÁLOGOS Y GUÍAS DEL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA) 192
LAS DISPOSICIONES TAXONÓMICAS Y SUS VARIACIONES 192
REPRESENTANDO POBLADORES: EXALTACIÓN, MARGINALIZACIÓN Y OCULTAMIENTO 220
LAS MISIONES 244
LEGISLACIÓN Y REPRESENTACIÓN: LA REACTIVACIÓN DE LAS MISIONES INDÍGENAS A FINALES DEL SIGLO XIX 245
LAS MISIONES INDÍGENAS DURANTE EL SIGLO XIX EN COLOMBIA 247
UN NUEVO CONTEXTO POLÍTICO-INSTITUCIONAL 256
LA RESOLUCIÓN SOBRE MISIONES Y COLONIAS 261

AGRÍCOLAS Y LA LEY 89 DE 189O
EL CONVENIO DE MISIONES DE 1902 274
RETOMANDO LA EVANGELIZACIÓN: LA REPRESENTACIÓN CONFIGURADA DESDE LOS MÁRGENES (LOS LLANOS ORIENTALES, LA GUAJIRA Y LA SIERRA NEVADA) 281
LOS INFORMES SOBRE EL TERRITORIO Y LAS TRIBUS ERRANTES DE LOS LLANOS ORIENTALES 282
LA RECOPILACIÓN DOCUMENTAL SOBRE LAS MISIONES DE LA GUAJIRA Y LA SIERRA NEVADA 313
LA CONFIGURACIÓN DE UN MODELO DE REPRESENTACIÓN Y SUS VARIACIONES 329
UNA GESTA CIVILIZATORIA UNIVERSAL: LOS INFORMES DE MISIÓN PUBLICADOS EN LA SEMANA RELIGIOSA DE POPAYÁN 338
LAS MISIONES Y EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN DE LOS BÁRBAROS EN DIFERENTES LATITUDES 339
LOS INFORMES DE MISIÓN SOBRE LA REGIÓN DEL CAUCA: LAS VICISITUDES DE LA ENSEÑANZA DE LA DOCTRINA CRISTIANA Y LAS CREENCIAS PEREGRINAS 348
MISIONES, POLÍTICA Y ORDEN SOCIAL: EL PUESTO QUE A CADA CUAL LA PROVIDENCIA LE HA SEÑALADO 362
LA RELACIÓN ENTRE REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS: LOS INFORMES DE MISIÓN SOBRE EL CAQUETÁ Y EL PUTUMAYO 371
LEVANTAR EL VELO DE LO DESCONOCIDO: LA 376

REACTIVACIÓN DE LAS MISIONES EN LA REGIÓN AMAZÓNICA
ESTRATEGIAS DE MISIÓN Y TÁCTICAS DE RESISTENCIA EN EL VALLE DEL SIBUNDOY 398
CONCLUSIONES 422
BIBLIOGRAFÍA 432
FUENTES PRIMARIAS 432
FUENTES SECUNDARIAS 444